

الجامعة التونسية الدراسات والبحوث

العدد الثالث والعشرون

1984

تونس

الجامعة التونسية

مجلة للبحث العلمي

تصدرها كلية الآداب والعلوم الانسانية

المدير: الشاذلي بويحيى

رئيس التحرير: المنجي الشملي

لجنة التحرير :

الناذلي بويحيى ، المنجي الشملي ، عبد القادر المهيري ، الحبيب
الشاوش ، رشاد الحمزاوي ، المنصف الشوفي ، محمد اليعلاوي

الاشتراك :

15,000	تونس وبلاد المغرب العربي وفرنسا
15,200	غير البلاد المذكورة
15,000	ثمن العدد الواحد

المراسلات المتصلة بالتحرير تكون بالعنوان التالي :

مدير حليات الجامعة التونسية

كلية الآداب والعلوم الانسانية - 94 شارع 9 افريل 1938 - تونس

الطلبات والاشتراكات ومطالب المبادلات تكون بالعنوان التالي :

مصلحة النشر والمبادلات

كلية الآداب والعلوم الانسانية - 94 شارع 9 افريل 1938 - تونس

لا تلتزم المجلة بما ينشر فيها من آراء ، ويتحمل كل كاتب مسؤولية ما ينشره فيها

الفصول المخطوطة لا ترجع الى اصحابها نشرت ام لم تنشر

جميع الحقوق محفوظة

المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية

الفهرس

الصفحة

محمد اليعلاوي	: شعر الطبيعة في الادب العربي القديم	7
عبد القادر المهيري	: مفهوم « الكلمة » في النحو العربي	31
فولوف د. فيشر	: اللغة العربية في اطار اللغات السامية	43
كمال عمران	: الفن في شعر ابن خفاجة	55
احمد ولد بالحسن	: خواطر حول عينية ابن الشيخ سيديا	83
سعاد بوبكر التريكي	: الحراج في الدولة الاسلامية بين الممارسة التاريخية ونظريات الفقهاء	94
ابراهيم حمادو	: ملامح شخصية ابي الفتح الاسكندري	133
محمد المختار العبيدي	: حول كتاب « الحصري » وكتابه زهر الآداب ، للدكتور الشويعر	151
ر. بلاشير	: الشعر العربي في العراق وبغداد حتى	159
تعريب : صالح البكاري والطيب العشاش	: معروف الرصافي	159
توفيق النيفر	: قصائد وازجال لابن زمرك	179
حوليات الجامعة التونسية	: الفهارس العشرية (1974-1983)	237

تقديم الكتب

- 1 - الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي للدكتور جابر احمد عصفور (الصادق الميساوي) . 2 - الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر للدكتور عبد الحميد جيدة (عبد الله صولة) . 3 - الدراسات اللغوية في الاندلس لرؤسا عبد الجليل الطيار (عز الدين المجذوب) . 4 - ثلاثة مرسلين من رب واحد لروحي ارثلاثا (عبد الرزاق الحامي) .

شعر الطبيعة في الأدب العربي القديم

بقلم : محمد اليعلاوي

منذ ما يزيد على نصف قرن ، كان شاعرنا الكبير أبو القاسم الشابي خصّص قسما من محاضراته « الخيال الشعريّ عند العرب » لدراسة شعر الطبيعة في الأدب العربيّ القديم ، فقسّم هذا الأدب إلى « أربعة أدوار » (1) :

(1) جمَعَ الدورين الجاهليّ والأمويّ في فقرة واحدة وقال عنهما : « فقد كانا خالين أو كخالين من هذا الشعر الذي يتغنّى بحاسن الكون ويشبّب به جمال الطبيعة إلا بعضَ المقارنات القصيرة بين الحبيبة في جمالها والروضة في نضارتها ، أو بعضَ الأوصاف السريعة للبرق والمطر قد لا تخلو من أناقة وطرافة » ، إلا أنّها « صور متتابعة يعرضها الشاعر عرضاً أميناً ولا نسمع (فيها) صوتاً من أصوات القلوب » (2) . وسرّد مقطوعات للأعشى وامرئ القيس وأوس بن حجر الجاهليّين وكثير عزة وعمر ابن أبي ربيعة الاسلاميّين ، ولكنه نعى عليهم انصرفهم عن روح المتعة الجماليّة بالطبيعة ،

(1) ألقيت المحاضرة بنادي الخلدونية سنة 1929 ، وطبعت في السنة نفسها . وأعادت طبعتها الشركة التونسية للتوزيع سنة 1961 . والاحالات تشير إلى هذه الطبعة الثانية .

ووقوفهم ازاءها كما قال « وقفة الأخرس الذي لا ينطق والأعمى الذي لا يبصر أضواء النهار » (3) .

على أنه علّل جذب إحساسهم وخيالهم بجذب مناخهم وعـري أرضهم ، وهي « قطعة قاحلة لا يعترض العين فيها غير الموامي المقفرة الموحشة والصحاري الضامية المترامية » (4) . وقد آمن الشابّي بنظرية « الوسط الطبيعي » التي جعلها الناقد الفرنسي « هيبوليت تان » H. Taine (1828 — 1893) ركيزة مذهبه النقديّ فقرر أنّ عناصر الوسط الجغرافيّ ، والبيئة الاجتماعية والانتساب المثلّي تتضافر مع الظرف التاريخيّ فتوجّه الإبداع الأدبيّ وتكيّف الخلق الفنّي . بسط هذه الآراء في كتابه « فلسفة الفن » ، إلا أنّ الشابّي لم يتعرض إلا إلى تأثير الوسط الطبيعيّ ، فذكره مرتين في المحاضرة بإسهاب فقال : « على حسب ما في الإقليم من جمال وروعة تكون شاعرية الأمة .. وعلى حسب طلاقة الجوّ أو قطوبه تكون نفسيّات الأمم والشعوب . فإن كان الجوّ طلقاً ضحوكاً كان روح الأمة مفراحاً مرحاً . وإن كان الجوّ جهماً عبوساً كان روح الأمة داجياً مكتئباً » (5) ، كما علّل كزازة الشاعرية عند العرب وجذبها بأنّهم « لم يختلطوا بغيرهم من شعوب الأرض اختلاطاً كبيراً من شأنه أن يلطّف الطبع ويرقّق المزاج » (6) .

(2) هذا الاحتكاك بالأجناس والحضارات تحقّق في للدور العبّاسيّ الذي عرف بيئةً طبيعيّة مغايرة لبادية العرب الأولى ، ووسطاً حضاريّاً ثريّاً بالتيّارات الفكرية غنياً بأصناف الرفاهة والتأنّق « فأصبحنا نسمع من الأدب

(3) ص 59 .

(4) ص 46 ، والصحاري الضامية ، لعله يعني « الظامّة » من الظلم ، لأنّ ضمّي ليس لها هذا المعنى .

(5) ص 45 .

(6) ص 52 .

أصواتا فيها رقّة وعذوبة ، وفيها طلاوة وحلاوة » (7) ، وذكر من هذه الأصوات غير المألوفة أبا تمام والبحري وابن الرومي ، لكنه يلاحظ أن « هذا الفن » الوليد لم يكثر كثرة مطلقة في الأدب العباسي . ويتنقل إلى الدور الرابع .

(3) وهو الدور الأندلسي « الذي تفتش فيه » الأدب الطبيعي تفتشاً كاد يسيطر على غيره من فنون الشعر ، وأصبحت الطبيعة هي الحلم البهيج الذي يملأ قلوب الشعراء في سكرات الخيال » (8) . وهنا يخامرنا الأمل أن أبا القاسم ظفر أخيراً ببغيته وعثر عند ابن زيدون وابن خفاجة وابن سهل على الشعر الذي يرتضيه . ولكنه يفاجئنا برأي يعترف هو نفسه بخرابته : وهو أن « الفن » الطبيعي في الأدب العباسي أبعد نظراً ، وأعمق خيالاً ، وأدق شعوراً منه في الأدب الأندلسي ... على ما في البلاد الأندلسية من نضارة وحسن لم تُرزق مثلها البلاد الشرقية . وتكاد تنزعز ثقة الشابي بصحة نظرية الوسط الطبيعي ، لكنه سرعان ما يقدم التفسير : لأن خلا الشعر الطبيعي في الأندلس من « عاطفة حادة أو إحساس عميق » ، فذاك لأنه « نشأ في عصر توفرت فيه أسباب الحضارة توفراً منكراً ، فانغمست النفوس في حماسة الشهوات انغماساً أमत فيها العواطف الهائلة وأحمد نوازي الشعور » (9) .

**

تعرض زملاء لنا إلى محاضرة الشابي بالدرس والتحليل والنقد ، فرأى المنجي الشملي أن حكمه على الأدب القديم « حكم قاس كأشد ما تكون القسوة ، حاد في غير مراعاة لظروف التخفيف » (10) . ويتضح لنا ، من خلال تحامل الشابي ، الدافعان الأساسيان اللذان يمثلان نفسيته ويكيّفان

(7) ص 54 .

(8) ص 57 .

(9) ص 58 - 60 . والنوازي هي الدوافع .

(10) « الخيال الشعري عند العرب ، عقيدة أدبية واجتماعية - سياسية » ، مجلة الفكر ، سنة 11 عدد 7 ، أبريل 1966 (عدد خاص بالشابي) ص 746/22 .

شاعريته : الدافع الأول ، هو الإعجاب المطلق بشعراء المدرسة الرومنطيقية الغريبة الذين كان وصف الطبيعة يسمّى عندهم « الشعور بالطبيعة » *le sentiment de la nature* بما في هذا المصطلح من معاني « الاحساس العميق والعاطفة الحادة ونظرة الحيّ الخاشع إلى الحيّ الجليل الذي يترنّم بوحى السماء » (11) . والدافع الثاني ، هو الاعتقاد الراسخ بأنّ هذه الطبيعة المؤلّهة المعبودة ينبغي أن يُنظر إليها نظرة التقديس والخشوع ، فهي أسس من أن نقرّنها بلذّة للبطن أو العين أو الفرج . فالشاعر الذي يصف الروضة الغنّاء بمناسبة مجلس شراب مع ندمائه ، أو يذكر الشجرة فيُشيد بشمارها وفاكهتها، إنّما ينتهك حرمة الطبيعة وينزل بها من علياء المعبود إلى حضيض الماديّة . فعلينا أن ننزّها عن كلّ نظرة نفعية انتفاعيّة ، وحتى عن اتّخاذها إطاراً مناسباً للفرحة والأنس . وعلينا أن نمتنع ونجتنّب وصفها بالطريقة التي نفصل بها مزايا الموصوفات العاديّة ، من حيوان ، كالناقة والفرس ، أو أوان ، كالكأس والأباريق ، أو مبان ، كالتبّة أو الإيوان . فلا عجب ، والشروط هذه ، أن يختم الشابي فصله بتفضيل قاطع لنظرة الغربيّين إلى الطبيعة على نظرة العرب إليها . فتلك « رنة عميقة داوية » يمثلها « لامارتين » الفرنسيّ والألمانيّ « جوتة » وأوسيان السكتلندي (12) وقد استشهد الشابي بفقرات طويلة من كلامهم . وهذه « رنة ساذجة بسيطة » لأنّ العرب « كانوا ينظرون إلى الطبيعة نظرهم إلى رداء منمّق وطيراز جميل » (12م) .

**

(11) المحاضرة ص 65 .

(12) لامارتين (1790 - 1869) ، شاعر ومؤرخ ورجل سياسة ، وهو من رجال الرومنطيقية جوتة - الشابي يكتب تارة « جيتة » وتارة « جيتي » - (1749 - 1832) : شاعر وروائي كبير ، وهو صانع شخصية الدكتور فوست ، وصاحب قصة « آلام الشاب فرتار » ، وكانت قصائده « تنم عن شعور بالطبيعة يكاد يكون صوفياً » . وكان له مع هذا تطلع من علوم كثيرة ، ولا سيما العلوم التجريبية . أما « أوسيان » ، فهو شاعر وقاص من القرن الميلادي الثالث . زعم الاسكتلندي « ماكفرسون » أنه كشف له أناشيد عتيقة فنشرها له في صياغة إنجليزية مهبّذة سنة 1760 .

(12) ص 65 .

كان الشابّي متأثراً بالمدرسة الرومنطقيّة « متشبّعا بمبادئها تشبّعا رشحت به كلّ جوانب محاضراته » (13) ، وهي المدرسة التي شغلت أوربّا منذ مستهل القرن التاسع عشر . وكان معجبا خاصّة بلامارتين وجوته — وقد قرأ للكاتب الألماني « آلام فرتار » في ترجمة الزيات (14) — وبالشاعر / القاصّ « أوسيان » الذي اكتُشفت أناشيده ونشرت في نهاية القرن الثامن عشر ، فكانت مع « اعترافات » ج. — ح. روسو (15) و « تأملاته » منطلقا للتيار الإبداعيّ — الرومنسيّ في توفقه إلى التعبير عن الحساسيّة الذاتية بجميع الوسائل ، وتغليب القوّة المخيّلة على العقل والمنطق ، والتحرّر من القيود التي تكبت « الأنا » وتعرقل انطلاقه نحو اللامحدود . وأعجبته في شعر هؤلاء تلك الروح القانطة الكثيفة التي تتفاعل مع الطبيعة العاصفة القاتمة ، ويلدّ لها أن تجد في الغيوم المخيّمّة على البحيرات المظلمة ، والغابات الكثيفة الواجدة ، والرياح الهوجاء والرمود المدويّة ، صدّى لآلام الشاعر وتعاطفا مع أحزانه .

لكنّ هذه الرومنسيّة التي تكيّف الطبيعة بحسب ما في نفس الشاعر من أحاسيس الألم والحسرة ، أو بحسب ما يجول في ذهنه من تساؤلات عن الإنسان في الكون ، وقضايا ماورائيّة لا يجد لها حلاّ شافيا ، مع ما يصحب هذا المزجّ الاعتباطيّ ، بله الاصطناعيّ ، من إغراق في البكاء والنحيب ، وإفراط في « تعرية القلب » ، والكشف عمّا تُخفيه الرصانة عادة ويخفّفه الاعتدال ، وهذا التقديس للذات التي يُطلّق لها العنان دون وازع من العقل أو الواقع ، هذا الإفراط في « عبادة الأنا » ، سرعان ما ظهر للغربيّين أنفسهم مغاليا متطرّقا متكلّفا ، فملّوا الحديث عن المشاهد الرهيبة والغيوم المتلبّدة والبحار الهوجاء والعواصف المدويّة التي مثّل لها الشابّي بهذا النموذج من

(13) المنجي الشلي : الفصل المذكور ، ص 748/34 .

(14) بتصريح منه ، ص 119 .

(15) روسو (1712 - 1778) : كاتب سويسري - فرنسي ، صاحب نظريات اصلاحية في التربية والمجتمع .

الشعر المنسوب إلى أوسيان فساقه بلهجة الإعجاب إلى سامعيه كشاهد على العبقرية التي أخطأها العرب ولا حتى طلبوها : « هبّي يا رياح الخريف هبّي ، واعصفي فوق سهول الخلسنج العابسة ! واصدمي أيتها العواصف رؤوس السنديان ! وادوي يا سيول الغابة ! وتقدم أيتها القمر خلال الغيوم الممزقة ، واحسر عن وجهك الشاحب فترة بعد فترة ، وأعد إلى ذاكرتي تلك الليلة المروعة ، ليلة دعا داعي الموت ولدي فسقط . . » (16) .

سئم الغريون هذا التشنج في الأحاسيس ، وتركوا الطبيعة وشأنها ، فعزلوها عن أتراح البشر وقضاياهم ، فصوّرها الفرنسي « فينيي » (17) - وهو من أقطاب الحركة أيضا - متماثلة في جميع حالاتها ، لا تلقي إلى البائسين نظرة إشفاق أو رحمة . وتراجع فكتور هوجو - وهو القطب الأكبر في الرومنسية الفرنسية - فصوّرها معتدلة عادية ، بل ضاحكة زاهية في حين كان بطله « أولاميو » غارقا في ظلمات اليأس (18) .

وكان لجبران خليل جبران - وقد نقل الشابي فقره له عن « قلب المرأة » (19) - اليد الطولى في تغذية التيار البائس الباكي في مؤلفاته كالأجنحة المتكسرة ، والعواصف ، ودمعة وابتسامة ، والأرواح المتمردة ، وهي لعمري عناوين تشكّل برنامجا وتسنّ طريقة وترفع شعارا .

ولا نستغرب من الشابي تحامله على القدماء ما دام ينظر إلى تراثهم بمنظار الرومنطيقية ، ويوازن كما يقول زميلنا عبد القادر المهيري (20) « بين

(16) ص 116 - 117 . والخلنج نبات ذو زهر بنفسجي يكثر في تلال بريطانيا (bruyère)

(17) ألفريد دوفيني (1797 - 1863) : كاتب وشاعر ، اشتغل مدة بالسياسة ثم تخلص للأدب .

(18) فكتور هوجو (1802 - 1885) : أعظم شاعر عند الفرنسيين ، وهو مسرحي وروائي كبير ، قاوم حكم نابليون الثالث واضطر إلى المنفى . وتستعد فرنسا حاليا لحياء ذكرى وفاته المئوية .

(19) ص 91 من المحاضرة .

(20) هل كان للعرب خيال شعري ؟ مجلة « التجديد » المأسوف عليها ، عدد 8 ، تونس 1961 ، ص 4 .

أدبين مختلفين في الزمن (الأدب العربي القديم والأدب الأوربي الحديث) مع خطر الانحياز إلى صنف دون آخر انحيازاً تعسفياً». ونحن، لأن اعترفنا له بحق الاختيار في وجهة النظر، وانتقاء المعيار الذي يريده، لا يسعنا إلا أن نلاحظ أنه وقع في شيء من التناقض، وتسرع في الاستنتاج وألقى الحكم جزافاً دون تمحيص كاف. وقد يعزى هذا الإطلاق منه، وهذا البت في الحكم، إلى حداثة سنه — فقد كان عمره عند إلقاء المحاضرة لا يتجاوز العشرين، ودراسه تدلّ، مع هذا، على اطلاع واسع وفكر متيقظ وذوق أدبي نقدي مرهف — كما يعزى إلى التيارات الفكرية والأدبية التي كانت تنقلها إليه مجلة «أبولو» وغيرها. وربما كان تسرعه ناشئاً، كما قال المنجي الشملّي، «عن ضيق احاطة بدخلف وجوه شعر الطبيعة في الأدب العربي» (21).

فمن التناقض أن يعترف بجذب البيئة الطبيعية عند العرب وأن يطالبهم مع ذلك بإنشاء «شعر طبيعي» مماثل لشعر لامارتين وأوسيان، فشتان بين بيئة هؤلاء وبيئة الكحلبة اليربوعي والمهاهل والشنفري. وإذا ثبت أن كتابة الرومنسيين هي صورة لكتابة مناخهم — وهيئات أن يكون هذا قانوناً ثابتاً وحالة مطردة — فمن المنتظر: بالقياس العكسي، أن يُسبغ جو الجزيرة العربية الطلق الصافي طلاقاً على أدب العرب ومرحاً وتفاؤلاً. ونحن لا نجد في شعر القدامى هذه الطلاقة الدائمة أو هذا التفاؤل الراسخ. بل نجد فيه الهدوء كما نجد فيه الحيرة، وفيه الكتابة وفيه الطلاقة: وفيه الخفة واللهو كما فيه الرصانة والتأمل. ولا وجه لمؤاخذتهم إن هم صوّروا الطبيعة كما يرونها، أي كما هي، صحراوية جافة متعطشة إلى المطر، لا تخضر مراعهم إلا إذا سقتهم سماء كما يقولون، فيرعونها مدة، إلى أن يعود القحط من جديد، فيستأنفون الترحّل يشيدون البرق ويتشوّفون إلى السحب الحلي.

فكما لا يُعاب العربيّ باستخدامه معانيّ البرد في عبارات التلطّف والدعاء كأن يقول : يا قرّة العين ، وأثلجت الصدر ، وأذقتني برد اليقين ، فكذلك لا يؤاخذ إن هو صوّر الأرض بعد المطر بصورة الحُبْرة اليمانيّة أو الزرابيّ المنمنمة ، أو الديباج الخسروانيّ . فهذه الصور الزاهية هي التي تترجم عمّا يراه من جهة ، وهي توافق من جهة أخرى فرحته بتزول الغيث ونموّ النبات وانفجار الأزهار ، فيقول الجاهليّ : (ك)

ولقد غدوثُ لعازبٍ مستحْفَرٍ أحوى المذانبِ مؤثّق الرُّوَادِ
جاداتُ سَوارِيه ، وآزرَ نبتَه نُفْأً من الصَفراءِ والزُّبَادِ (22)

بل ربّما انضافت إلى البهجتين ، بهجة العين بالربيع وبهجة النفس بخصب المرعى ، بهجة ثالثة : وهي الهزّة التي تعترى الشاعر الذكرى حبيبته ، وذكرها تتولّد عن مرأى الطبيعة الزاهرة ، فيقرن الروضة الغنّاء والحسّاء المحبوبة ، أو يقارن بينهما كما لاحظ الشاذليّ ، وتمتزج عنده الأحاسيس من رؤية وشوق ، وشمّ وتوق ، في تجاوب من جنس الموافقات التي جعلها « بودلير » (23) الفرنسيّ عنواناً لأحدى قصائده البديعة . هذا الأعشى يوازن بين الروضة الريّانة وصاحبتة ، لا في المنظر فحسب ، بل في المخبر أيضاً ، أي طيب النشر وذكاء الرائحة : (ب)

(22) الأسود بن يعفر ، المفضلية 44 طبع أوروبا . والعازب : الكلأ لم يرع قط ولا وطئ فهو عال غزير . ومتحفّر : حفرت السيل ، أو : مترامي الأطراف كالسيل الذي لا يعلم منتهاه . والأحوى ، مؤنثه حواء ، في البشر : ذو حمرة في الشفة تضرب إلى السواد . وفي النبات : خضرة تضرب إلى سواد . والمذانب ج مذنب : المسائل بين التلاع ، أو « نقيضة » السيل ، أي الموضع الذي ينتهي إليه . والسواري : السحب التي تمطر ليلاً ، والنفّاج نفّاء بالضم : مجتمع العشب . وآزر النبات : ساوى بعضه بعضاً في العلو والنمو . والصفراء والزباد : من نبت السهول والرمال لهما ورق عريض وريح طيبة (اللسان وشرح ابن الأنباري للمفضليات) .

(23) بودلير (1821 - 1867) : شاعر فرنسيّ كبير ومجموعة قصائده : أزهار الألم مشهورة ، ومنها قصيدة « الموافقات Correspondances » التي تبدأ بهذا البيت :
الطبيعة معبد فيه أعمدة حية ...

ما روضة²⁴ من رياض الحزن معشبة²⁵ خضراء²⁶، جاد عليها مسيل²⁷ هطيل²⁸
يضاحك الشمس منها كوكب²⁹ شروق مؤزر³⁰ بعميم النبت مكتهل³¹
يوما ، بأطيب منها نشـر روائحـة³² ولا بأحسن منها، إذ دنا الأصل (24)

ويتقارن كثير بين شذا الروضة النديّة وعطر عزة المتصوّع من أردانها : (ط)
فما روضة³³ زهراء³⁴ طيبة³⁵ الثرى

يمـجّ النـدى جثـجـاثـهـا وعـرارـهـا
بأطيبـب من أردان عـزّة مـوهـنـا
وقد أوقـدت بالمتـدل الرطب نارها (25)

هذا شأن بعض الجاهليين والأمويين . أمّا العباسي ، فالطبيعة عنده
إطار مفضل للانشراف مع الإخوان : (خ)

في رياض ربيعة بكر النور³⁶ ء عليها بمستهل الغمام³⁷
فتوشّت بكلّ نور أنيق³⁸ من فرادى نباته وتؤام (26)

وحتى الأندلسي يتدنّى مثل هذا الربيع لديار الأحبة ، مع أنها أقل³⁹
احتياجاً إلى المطر من بلاد العرب : (ط)

سقى الله أطلال⁴⁰ الأحبة بالحمي⁴¹ وحاك عليها ثوب⁴² وشي⁴³ منمنما⁴⁴
وأطلع فيها للأزاهير أنجم⁴⁵... (27)

(24) من معلقته : ودع هريرة ان الركب مرتحل ، وهي في ديوانه ، نشر محمد حسين ، ص 6 .
والحزن : الربوة . والمسيل بصيغة الفاعل : المطر الغزير . وكوكب الروضة : نوارها ،
والنور الشرق بزنة فرح : ريان (اللسان وذكر البيت ، وفسره في « مكتهل ») والمؤزر :
الذي صار النبت له كالإزار ، واكتهل النبت : طال وانتهى منتهاه . « ويضاحك الشمس :
يدور معها » (اللسان : كهل) . والأصل ، ج أصيل : وقت الغروب .

(25) ديوانه ، نشر احسان عباس ، ص 429 . الجثجاث والعرار نبتان ذوا ريع طيبة ، والمندل
عود للبخور ، وموهنا : بعد انقضاء هزيع من الليل .

(26) ديوان أبي نواس ، طبعة الغزالي ، ص 69 .

(27) ديوان ابن زيدون ، طبعة كامل كيلاني ، ص 192 .

هذه عيّنات من عصور أدبيّة مختلفة تشهد بأنّ القدماء كانوا يمزجون وصف الطبيعة بحالات نفسيّة كالتشوّق إلى المحبوبة ، أو التحسّر على العهود السعيدة ، أو بهجة ليالي الأنس والوصال . وقد صار هذا المزج عندهم سنّة متبّعة حتى صاغوه في حكمة يتمثّلون بها : (رجز)

ثلاثة مُدَمِّمِبَة كُنَّ حَزَنُ الماءُ والخضرةُ والوجه الحسنُ

ولعلّ الشابيّ ما كان يرتضي هذا النوع من المزج لأنّ الطبيعة تقترون فيه بالانبساط والسرور — أو حمأة الشهوات كما يقول — ولا تقترون بالانقباض والحزن كما يريد الرومنسيّون . وكنا ننتظر منه أن يرضى عن امرئ القيس وهو يشكو كابوس الليل الطويل الذي ينجثو كالوحش المخيف على صدر العاشق المسهّد : (ط)

وليل كدوج البحر أرخى سدوله عليّ بأنواع الهدوم ، ليلتي
فقلت له ، لمّا تمطى بصلبه ، وأردف أعجازاً، وناء بكلكل
ألا أيّها الليل الطويل ، ألا انجل بصُبح ...

ولكنّه لم يلتفت منه إلى هذه الأبيات ، وإن ذكر له أخرى غيرها في شيء من الإعجاب ، وهذه أولى باهتمامه : فالشاعر يصف هنا حالة نفسيّة متترنة بظرف خارجيّ ، على غرار الرومنسيّين ، بل لعلّه سبق الرومنسيّين أنفسهم وفتح لهم هذا النهج الجديد : المزج بين المظهر الكونيّ ، أي الليل وهو اجس الظلام ، والشعور الداخليّ ، أي الأرق وضيق النفس . ولا وجه للاعتراض بأنّ الليل ليس انطبيعية : فمن قلّة التمهّص أن نحصر مفهوم الطبيعة في النبات والشجر والزهر ، أو في ما نسمّيه « المناظر الطبعيّة » التي يصورّها الرسامون على لوحاتهم كالجبال المكثّة بالثلوج ، والنهر الجاري بين ظلال الأشجار ، أو الموج المتلاطم على الصخور . فالسحابة التي تنهمر فجأة فتعمّ الأرض وتغرق بمائها أوتاد الخيام : (رمل)

دِيمَةٌ هَطِيلَاءُ فِيهَا وَطَفٌ طَبَقُ الْأَرْضِ تَحَرَّى وَتَدُرُّ
تُخْرِجُ الْوَدَّ إِذَا مَا أَشْجَحْتُ وَتُوَارِيهِ إِذَا مَا تَشْتَكِرُ (28)

طبيعة . وكذلك البرق الذي يرينا وميضه ، والليل الذي يتأخر صباحه والريح العاتية والنسيم الرُخاءُ . فالطبيعة هي أيضا كل هذه الظواهر الكونية التي يدعونا القرآن إلى التفكير فيها لأنها أدلة على حكمة الخالق : « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَاختِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، وَالْفُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ ، وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَى بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ، وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ ، وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ ، وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ، لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ » (البقرة : 164) .

والتجارب عند امرئ القيس كان فطرياً لا تعمل فيه . ثم صار فيما بعد معنى متداولاً ، يقرن بصفة شبه واجبة الطبيعة بالحبيبة ، في معادلة مزدوجة تساوي بين الوصال وكل منظر مُعجِب من جهة ، وبين الهجر وكل منظر حُزَن من جهة أخرى ، فيقول كثير : (ط)

هي العيشُ مَا لاقَتْكَ يوماً بودّها ، وموتٌ إِذَا لاقاك منها ازورارها (29)
ويزيد علي الجارم تعميماً في زماننا هذا : (ك)

فَإِذَا وَصَلْتُ فَكُلْ شَيْءٍ ضَاحِكٍ وَإِذَا هَجَرْتُ فَكُلْ شَيْءٍ بَاكِ
هذا المزج ، يتعمده ابن زيدون في تألمه بعد فراق ولادة ، فيخضع الطبيعة لأحواله الذاتية ، لكن مع المحافظة على عنصر التشبيه والتقريب :

(28) ديوان امرئ القيس ، نشر السندوبي ، ص 107 . والود هو الودد ، وأشجحت : قل مأزها ، واشتكرت نقضه . وقد استشهد الشابي بهذه المقطوعة كاملة (ص 49) ولم يحس فيها « روح الشاعر الملتذة المعجبة » ولم يسمع فيها « صوتاً من أصوات القلوب » .

(29) ديوانه ، ص 430 .

فقطرات الندى على الأزهار تبدو كأنها دموع مواساة للشاعر ، وليست دموعا على الحقيقة . والنسيم ، إذ خفف من هبوه ، فكأنه أراد أن يلاطف الشاعر المتيم . ولم يتجاسر الشاعر على الجزم بأن عناصر الطبيعة هذه كانت على تلك الحالة لأنه هو كان محزوناً ملوئاً : (ب)

وللنسيمِ اعتلالٌ في أصائليه كأنه رقّ لي فاعتلّ إشفاقاً .. كأنّ أعينه ، إذ عاينت أرقى ، بكّت لما بي ، فجال الدمعُ ررقاً
بل احتاط في المزج بين الطبيعة وأحاسيسه وتحرّى في المماثلة ، فافتتح القصيدة بوصف صادق واقعي لطبيعة الزهراء ، فلم ينسبها إلى العُبوس والوجوم ، رغم ما يشتعل في نفسه من نيران الحسرة :

إنّي ذكرتكَ بالزّهراءِ مشتاقاً ، والأفقُ طلق ، ومرأى الأرض قد راقا
والروضُ عن مائه الفضّيّ مبتسّمٌ ، كما شققتَ عن اللّباتِ أطواقاً
... ورد تألّق في ضاحي منابته فازداد منه الضحى في العين إشراقاً (30)

وهذا التحفّظ هو نفسه الذي أظهره فكتور هوجو في القصيدة المشهورة « حزن أولمبيو » التي قلنا إنها اعتُبرت منه تراجعاً عن فكرة المزج بين الطبيعة وأحاسيس الشاعر ، فقد بدأ القصيدة مثلما بدأ ابن زيدون : الحسرة تنهب قلب الشاعر حين عاد إلى مواطن سعادته القديمة ، ولكن تلك المواطن كانت طليقة المحيّا وكأنّها نسيّت كلّ شيء :

« الحقول ، ما كانت حالكة ، والسماء ما كان بها وجوم
« كلاً ، بل النهار كان نوره يُشعّ في زُرقةٍ ما لها حُدود
« لا زورْدٌ على الأرض ممتدّ »

« والجوّ مفعّم بالعطور ، والمراعي عليها من الخضرة رداء
 « يومَ عاد إلى تلك الأماكِن التي فيها أصيب بجراح على جراح
 « هُرِّيقَ منها قلبُهُ وفاضٌ » (31)

**

ومن قلة التمهّص أن يعنى الشابّي على القدماء قلة تأملهم في علاقة
 الانسان بالكون وفقداهم له « تلك التزعة المفكّرة الدوّوب التي لا تفتأ تتوغّل
 في دخائل الأشياء وأسرارها دون ملل أو فتور » (32) ، أي انصرافهم عمّا توحى
 به الطبيعة من تساؤلات في مصير الانسان . فالقدماء ، وخاصة الجاهليّين ،
 ارتفعوا بشعرهم إلى القضايا الماورائيّة كلّما رثّوا فقيدا أو انزووا إلى أنفسهم
 باحثين عن قانون ثابت يسيّر هذا الكون ، فيلاحظ لبيد تعاقب الليل والنهار
 ورسوخ النجوم في سمائها فيقابل دوامها بزوال البشر : (ط)
 بَلَسِينَا ، وما تبلى النجومُ الطوّالِعُ وتبقىّ الجبالُ بعدنا والمصانعُ (33)
 أمّا ابن هانيء ، فيخفّف من هذه النظرة الدهريّة ويوحّد بين فناء النجوم
 وفناء الانسان : (ك)

تفنى النجومُ الزهرُ طالعة والنيران ، الشمسُ والقمر
 ولئن تبدّت فيسي مطالعها منظومةٌ ، فلسوف تنتشر
 ولئن سرى الفلكُ المدارُ بها فلسوف يُسلمها وينفطر (34)

ولا يقتصر الشاعر القديم على العناصر الكونيّة الجامدة كالجبال والأفلاك ،
 بل يلتفت أيضا إلى الكائنات الحيّة النامية التي يُفضى بها نموّها التدريجيّ إلى

(31) هذه الفقرة الأولى من قصيدة Tristesse d'Olympio ص 65 من مختارات هاشيت ، 1954 وهي من ترجمتنا .

(32) المحاضرة ، ص 130 .

(33) حماسة البحري ، نشر الأب شيخو ص 84 . والمصانع « ما يصنعه الناس من الأبنية كالأبّار والقصور (اللسان : صنع ، وذكر البيت) .

(34) ديوانه ، طبع دار صادر ، ص 168 .

هلاک محتّم موقوت ، أو يهلكها قانون الغاب والصراع من أجل البقاء ، ذاك الصراع الذي صورّه أبو ذؤيب الهذلي في مراثيته المشهورة : (ك)

والدهرُ لا يبقى على حدّثانه شَبَبٌ أفزّنه الكلاب مروعُ
.. فصرعنه تحت الغُبار ، وجنبه متترّبٌ ، ولكلّ جنب مصرع
فبداله ربّ الكلاب ، بكفّه يبيض رهاب ريشهنّ مُقزّع (35)

وقد استثمر ابن هانئ هذه المشاهد الكونية فضربها أمثالا للناس :
فاللقوةُ ، أي العقاب ، في وكرها الشاهق ، لا تُفلت من الموت : (رمل)
لو مُعافئ من خطوب ، عوفيت لقوةً بين هضاب ونُجُودُ
ترتبي مرهوبةً ، تحسبها كوكب الليل على الليل رصدُ
والأسدُ المتجبرّ بقوة المنفردُ برأيه في غيضته الكثيفة لا يعافى هو أيضا من
الخطوب

تلك ، أو جَسَارُ غِيلٍ أَشِيب طرد الآساد عنه وانفردُ
والأنعى المراوغة الغدّارة لا تقيها سمومٌ ولا أنيابٌ :

ذاك ، أو أيمٌ خفيفٌ وطوّه يربأُ القُفّ كدوؤاً ما هجّدُ
بسات يندني حمةً من حمة وهو يطوي مسدّاً فوق مسدُ
شرب السمّ بتأبينه ، فقبي صلّوئسه منه سكرٌ وميّد
فتَرَى للبغي في أعطافه كاندفاع الموج في طام يمدّ (36)

(35) المفضلية 126 - يصف أبو ذؤيب مصرع الثور الوحشي (الشب) في مشهد صيد . تترب : تلوث بالتراب . وأفز : أفزع والريش المقزّع : ريش رقيق متفرق في ذنب السهم .

(36) ديوانه ، طبعة دار صادر ، ص 127 . والقوة بالفتح والكسر : العقاب السريعة الخفيفة التي تخطف الفريسة بسرعة . وترتبي : مخفف ترتبى (ربا) : راقب من عل ومنه مرباة البازي .

وجبار الغيل : الأسد . والغيل الأشب : الأجمة الملتفة الكثيفة .
والأيم والأين : الحية والثعبان . والقفة والقف : ما ارتفع من الأرض . والعين الكلوء : الساهرة لا يغلبها النوم . والحمة : الإبرة المسموعة عند العقرب والحية والنحلة . والصلوان : جانبها الظهر .

ومعلوم أن هذه التأمّلات سرعان ما استقلّت عن شعر الرثاء فصارت غرضاً بذاته يدعى « الشعر الحكمي » فنظم أبو العتاهية مطوّله « ذات الأمثال » ، وتبارى المتأخرون في نظم القصائد الحكمية التي تجمع زبدة تجاربهم في الحياة وثمرة تفكيرهم في مصير الانسان ، وكثيراً ما وردت هذه المنظومات على رويّ اللام فقيل : لامية العجم — مقابلة لها بلامية العرب — ولامية ابن الوردي ولامية السموأل الخ (37) .

* *

لعلّ العنصر المفقود حقاً في شعر الطبيعة القديم ، هو الشجرة . فنحن لا نجد عند القدماء وصفاً مدقّقاً أو مطوّلاً للشجر ، أو ، إن وجدنا منه شيئاً ، فإنّه لا يعدو العناصر النفعيّة منه ، كالثمار والظلّ — لذلك كانوا في الجاهلية يعظّمون « ذات أنواط » فقد كانت ، كما يقول المعريّ ، تأخذ من المشرق إلى المغرب بظلّ غاطّ — ، وهم هنا أيضاً معذورون ، إذ لم يعرفوا من الشجر إلا النخيل ، وربّما الزيتون ، وشجر التين ، أو الشجر القصير الذي لا يعلو ولا يغطّي كالكرّوم والأعناب والرمان . وبدلنا على فقر مناخهم في أصناف الشجر ما اقتصر عليه القرآن في تعداد أنواع النفع التي أنعم بها الله عليهم بواسطة النباتات : « يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ » (النحل : 11) ، وبواسطة النخلة خاصّة : « .. وَالنَّخْلَ بِأَسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ » (ق : 10) . كما يدلنا عليه اقتصار الجاهليين على النخل إذا وصفوا الشجر . فهذا تكريم للنخلة وتعظيم بدون شك ، كما يدلّ عليه الحديث الشريف : « نِعِمَّتِ الْعِمَّةُ لَكُمْ النَخْلَةُ » (38) .

(37) لامية العرب للشنفرى الأزدي . ولامية العجم للطغرائي (513) ومطلعها :
أصالة الرأي صانتي عن الخطل وحلية الفضل زانتي لدى العطل
ولامية ابن الوردي (749) تقول : اعتزل ذكر الفواني والغزل ...

(38) ذكره الجاحظ في البيان والتبيين 1 : 230 طبع هارون . وفي الجامع الصغير للسيوطي ، 188/2 :
« نعم تحفة المؤمن التمر » .

ولكنه أيضا اقتصار عليها واضطرار بحكم المناخ . فلو كان لهم أشجار أخرى ذات ثمار صالحة للقوت لوصفوها وتغنّوا بها كما فعلوا بالنخل . فالنخلة تسعفهم بتمورها إذا جفّ ضرع الناقة ، وهي التي تنقذ البدويّ وتطعمه من جوع إذا انتشر الجفاف ، واحترقت البادية وفنيت السوام : (وافر)

بناتُ الدهر لا يحفلن مَحَلًّا إذا لم تبقَ سائمةٌ بقيـنـا(ا)

على أنّ الشاعر القديم يتجاوز أحيانا هذا الجانب النفعيّ ، فيلتفت إلى النواحي الجماليّة ، فيصوّر علوّها وانتشار أغصانها ، ويشبّه اشتباكها في هبوب الريح بتشاجر الصبايا وتماسكهنّ من شعورهنّ :

كأنّ فروعها في كلّ ريح جوارٍ بالذوائبِ ينتصينا
وقد يشخصها وينسبُ إليها الإرادةَ والطلب :

ضربنَ العِرقَ في يُنبوع عَيْنٍ طلبنَ معينَه حتى روينّا (39)

وقد لا نعذر العباسيّ ولا الأندلسيّ مثلما عذرنا الجاهليّ أو الأمويّ . ذلك أن أولئك عرفوا بيّثات غنيّة بالأشجار المتنوّعة وبالغابات الكثيفة ، مثلما تشهد به مقدّمة المتنبيّ في وصف شعب بوّان من أرض فارس ، فكان من المنتظر أن ينصرفوا عن الجوانب النفعيّة المحضّة إلى جوانب عاطفيّة تدقّق العلاقة بين الشاعر والشجرة باعتبارها كائنا حيّا حدوبا عطوفا يردّ الصنيع ويؤنس الانسان ويندمج في أسرته ، كما كتب الفرنسيّ « شاطوبريان » في هذا النصّ البديع : « انّ الأشجار التي غرستها (في هذه التربة) أخذت « تترعرع ، ولكنها لا تزال صغيرة حتى إنّني أغطيها بظليّ كلّما وقفت « بينها وبين الشمس . وإنّها ، في يوم ما ، ستُرجع إليّ هذا الظلّ فتقي به « شيخوختي كما وقّيتُ شبابها . لقد انتقيتها ، بقدر ما استطعتُ ، من

« المناخات المختلفة التي اضطربتُ فيها ، فصارت تذكّرني برحلاتي وتغذّي
 « في قرارة قلبي أوهاما أخرى ... تعلّقتُ بشجراتي ، فما منها واحدة إلاّ
 « وقد عالجتها بيدي ، فخلّصْتُها من الجرثومة التي تنخر عرقها ، ومن
 « الدودة التي تلتصق بورقتها . وإني لأعرفها جميعا بأسمائها ، مثلما أعرف
 « أولادي : فهي أسرتي ، ولا أسرة لي غيرها ، وإني آمل أن أموت
 « بينها » (40) .

فهذا النوع من العاطفة الدافقة المؤثرة هو الذي افتقده الشابي في الأدب العربي
 بأطواره كلّها فحكم عليه بذلك الحكم القاسي : وهو أن الشاعر العربي لم
 ير في الطبيعة إلاّ ثوبا زركشا وبردا مطرزا .

ولكنّه غلا في الحكم : فلئن صحّ أن الجاهليّين قد أهملوا الجوانب
 الجماليّة المطلقة في الشجرة — لانصرافهم أولا وبالذات إلى ناحية القُوت
 فيها — فلا يصحّ هذا التعميم في خصوص العباسيّين والأندلسيّين . لقد
 شخّصوا هم أيضا الطبيعة والأشجار ، وأغدقوا عليها صفات الحياة المتجدّدة
 والجمال المتنوّع ، بل ربّما نشروا عليها شيئا من مركّباتهم النفسيّة — شأن
 أبي نواس وابن الروميّ — فاتخذوها واسطة للكشف عن المخبأ من نهَمِهِم
 الجنسيّ : فلئن كانت الشجرة عند الرومنسيّ شاطوبريان شخصا عزيزا متميّزا
 باسمه وصفاته كما يتميّز الابن عن الابن والبنت عن البنت عند الوالد
 والأمّ ، فهي عند أبي نواس عروس « فارعة مزهوّة بجمالها تعرضُ نفسها
 على الفحل فيفتضها تاركا فيها زرعه فتغذّيه بدمها وينمو في أعماقها ويستكمل
 خلاقته حتى يستوي عرجونا نضرا لمّاعا : (ب)

نخلٌ ، إذا جُلّيت إبان زينتِها لاحت بأعناقِها أعداقُها النُحُل
 يفتضها فطينٌ عِلجٌ ، بها خبِرٌ فضّ العذارى ، حلّاه الرِيطُ والمحلُّ

(40) شاطوبريان : كاتب وسياسي فرنسي (1768 — 1884) والنص الذي ترجمناه مقتطف من
 مذكراته . (مختارات R. Canat باريس 1933 ص 247 .

فَأَفْتَضَ أَوْلَهَا مِنْهَا وَأَخِيرَهَا ، فَأَصْبَحَتْ ، وَبِهَا مِنْ فَحْلِهَا حَبْلٌ
حتى إذا لقيت ، أُرِخْتُ عَقَائِصَهَا ، فَمَالٌ مَنُتْشِرًا عَرَجُونُهَا الرَّجِيلُ
فَلَمْ تَزَلْ بِمُدُودِ اللَّيْلِ تُرْضِعُهُ حتى تَمَكَّنَ فِي أَوْصَالِهِ الْعَسَلُ (41)

ولئن بقي أبو نواس في حدود التشبيه والمقارنة ، أي في حدود الاستعارة التمثيلية ، فإن الأمر عند ابن الرومي أعمق والمقارنة أوسع : لم يقتصر على الشجرة وحدها ، بل يمتدُّ خياله إلى الأرض كلها فيشخصها ، ويجعل منها ، في ربيعها المخضر الموشى ، غادةً أزيّنت وعرضت نفسها للذكر في طلب اللقاء الذي به تتجدّد الحياة : (رجز)

فَالْأَرْضُ فِي رَوْضٍ كَأَفْوَافِ الْحَبَرِ نَبْرَةُ النَّوَارِ زَهْرَاءُ الزَّهَرِ
تَبَرَّجَتْ بَعْدَ حَيْسَاءٍ وَخَفَرٍ تَبْرُجَ الْأُنْثَى تَصَدَّتْ لِلذَّكَرِ (42)
وتتكرّر عنده هذه المقارنة بين المرأة والطبيعة ، والطبيعة والمرأة في الاتجاهين المتعاكسين ، فتارة تبدو له الأرض في زينتها فتاةً مختالةً في وشيها : (خ)
وَرِياضٌ تَخَابِلُ الْأَرْضُ فِيهَا خَيْلَاءُ الْفَتَاةِ فِي الْأَبْرَادِ (43)

وتارة يجعل المرأة هي الطبيعة ، في استعارة تامّة ، لا يزول اللبس منها إلا بقرينة الوجد الذي يمزّق قلب الشاعر : (ب)

أَجْنَتْ لَكَ الْوَجْدُ أَغْصَانٌ وَكُثْبَانٌ فِيهِنَّ نَوَعَانٌ : تَفَاحٌ وَرُمَّانٌ (44)
وقد تتأخّر القرينة فلا يدري القارئ أيصف الشاعر امرأة أم يصف طبيعة :
عُصُونُ بَانَ ، عَلَيْهَا ، الدَّهْرُ ، فَكَهْهٌ وَمَا الْفَوَاكِهُ مِمَّا يَحْمِلُ الْبَّانُ

(41) ديوانه ص 698 . والمثق بالكسر : الفصن الملتف أو الحامل للثمار . والريطة : الملافة والملحفة . والمقيصة : ضفيرة الشعر ويعني هنا الفصن . والرجل بوزن فرح : ما كان بين الجعد والمسترسل ويقال في الشعر عادة .

(42) ديوانه ، نشر حسين نصار ، ص 993 .

(43) ديوانه ، ص 383 .

(44) ص 2419 .

ولعلّ هذا الامتزاج ، وان كان مقصوداً فنيّاً ، غير مقصود شعورياً ، أي : لعله يعبر ، بصفة غير واعية ، عن الشرّ الاستمتاعى الذي عرّف به ابن الرومي وطالما شكّا من صعوبة إرضائه ، سواء كان قرماً إلى المأكولات ، أو نهماً جنسياً نحو القيّان اللائي لا يصلّ إليهن . فليس من الغريب أن تكثر عنده الإشارات إلى المأكولات إذا وصف الطبيعة أو النساء : فالخدود تفّاح ، والنهود رمان ، وهنّ ثمار صدق ، إلا أنّ طعمهنّ مرّ الح ... فالطبيعة توصف أولاً بما ينبنى عليه نفعها كما رأينا عند الشعراء الأوّلين ، وحتى المتنبّي صاحب الترفع لم يهمل الجانب النفعي من أشجار بوان : (وافر) لها ثمرٌ ، تُشير إليك منه بأشربةٍ وقفنّ بلا أوان

ثمّ ان النفس النهمة الشرهة قد تخفي الطلب الجنسي وراء القرم الغدائي ، فتعوض بشهوة البطن ، على مستوى التعبير ، شهوة الفرج ، ويصبح لكلمة « أكلها » أبعاداً أخرى .

هذا المزج بين الطبيعة والمرأة لم يقتصر عنه ابن الرومي على الطبيعة النباتية من رياض وشجر ونوار ، بل يتجاوزها إلى الطبيعة الكونية : فالشمس عند غروبها تُرسل أشعةً ضعيفةً منكسرةً كاللحظ الفاتر الذي ترسله قاصراتُ الطرف : (وافر)

وألقّت ، جنح مغربها ، شعاعاً مريضاً مثلَ الحاظِ الكعاب (45) وربّما توسّع في الخيال ، فجعل من مشهد الغروب مأتماً تبكي فيه الطبيعة على غياب الشمس ، وتألّم فيه الشمس من مفارقة الطبيعة فتضع خدّها على أديم الأرض في لَمسةٍ أخيرة قبل الفراق : (ط)

وودعت الدنيا لتقضي نحبّها ، وشول باقي عمرها فتشعشعاً ولا حظّ النوار ، وهي مريضةٌ ، وقد وضعت خدّاً إلى الأرض أضرعاً

والشعاع الضعيف كاللحظ المريض ، فيواصلُ الشاعر صورةَ المريضِ المُعْنَى الذي يودّع عُوَادَه :

كما لاحظت عُوَادَه عينٌ مدنفٌ توجّع من أوصابه مَا توجّعَا
وظلت عيونُ النّورِ تخضّلُ بالندى كما اغرورقتُ عين الشجبي لتدمعا (46)

حتّى قوس قزح يوحى إليه ، في ألوانه السبعة ، بصورة الحسناء متبخثرة في
أثواب شفافة تتفاوت طيّاتها وانعراجاتها : (ط)

يطرزها قوسُ السّمَاء بِحُمرةٍ
على أخضرٍ في أصفرٍ وسَط مبيضٍ
كَأَدْيَالِ خَوْدٍ أَقْبَلَتْ فِي غَلَاثِلِ
مُصَبَّغَةٍ ، وَالبعضُ أقصرُ مِن بعض (47)

وقد تنبّه العقّاد ، في دراسته القيّمة عن ابن الرومي ، إلى شغف الشاعر
بالطبيعة ، فكتب ، وكأنّه يجيب أبا القاسم الشّابي : « ... يشفّ وصفه
عن شغف الحيّ بالحيّ ، وشوقِ الصّاحب إلى الصّاحب ... وعن نفس مُفعمّة
بأصداءِ الطبيعة قد نفذت إلى طويّتها وشاركتها فيما تتخيّله لها من حزن
وسرور » (48). فالطبيعة عند ابن الرومي كائن حيّ ، مهما كانت احترازا
الشّابي . ومن بحثه الدائم عن مظاهر الحياة فيها ، تشبيهه إنعاش النسيم
للحواس المتيقّظة بدبيب الروح في الجسد : (خ)

من نسيم كأنّ مسراه في الأرّاح منسرى الأرواح في الأجساد
أو تحويله تغريد الحمام في أيّكهِ ، إلى بكاء وأنين أو شدوٍ واغتيباط ، بحسب
انفراده أو تألفه مع بعضه بعضا :

(46) ص 1473 .

(47) ص 1419 .

(48) عباس محمود العقّاد : ابن الرومي ، حياته من شعره ، ص 300 .

تنداعى بها حمائمٌ شَتَّى كالبواكي وكالقيانِ الشوادي
من مثنائِ مُستَعَاتِ قِرآنٍ وفِرَادِ مَفْجَعَاتِ وَحَادٍ (49)

ويلتمس الحياة في الغصن ، والشعور بالأسى أو الفرح ، فينسبُ إليه مشاركةً للحمائم في شدوها أو أنينها أو تعاطفا مع الغصن المجاور مثل تناجي الطيور ، وانسجام الأرض مع النسيم الذي ينعش أزهارها : (ب)

حيثُك عنا شَمَّالٌ طَاف طائفُها بجنةٍ فَمَجَّرَتْ رَوْحًا وَرَيْحَانًا
هَبَّتْ سُحَيْرًا فَنَاجَى الغصنُ صاحبه مُوسُوسًا ، وتنادى الطيرُ لإعلانا
وُرُقٌ تَغْنَى عَلَيَّ خُضْرٍ مَهْدَلَةٌ تسمو بها ، وتشمُّ الأرضَ أحيانا
وتخالُ طائرَها نشوانَ من طَرَبٍ ، والغصنُ ، من هَزّه عطفية ، نشوانا (50)

فالغصن سكران ، لا من خمر ، بل من سماع وطرب ، فلذلك يُحرِّك عِطْفِيه يهتَرّ .

والطبيعة تتجدد في كل ربيع ، فالربيع ضامنٌ شبابها ، بل هي بتجددِها الدوري ، عنوان للشباب الدائم ، ولكنّ الشباب ، لئن دام للطبيعة ، فهو لا يدوم للبشر ، وخصوصا لابن الرومي ، الذي طالما بكى شبابه وجرى وراء ذكره ، فصار يلتمسها في مظاهر الطبيعة الحية ، وكأنّ منظر الحياة الدافقة في الرياض يخفف ما لديه من لوعة على شبابه الراحل : (وافر)

يذكّرني الشَّبَابَ جِنَانُ عَدَنٍ عَلَى جَنَبَاتِ أَنْهَارٍ عِذَابِ
تُفِيٍّ ظَلَّهَا نَفْحَاتُ رِيحٍ تَهْزُ مَتُونِ أَغْصَانِ رَطَابِ
إِذَا مَاسَتْ ذَوَائِبُهَا تَدَاعَتْ بَوَاكِي الطيرِ فِيهَا بِانْتِحَابِ

(49) ص 684 .

(50) ص 2460 ، وشم من باب فرح شما : دنا واقترب ولامس .

والرياض حية كما رأينا ، وكذلك الطير الشادية ، والريح التي تُعشش الروح .
ولكن الشاعر يرى الحياة أيضاً في النهر المنساب ببطء على الحصى المصقول
اللماع :

يذكرني الشباب سراً نهياً نمير الماء مطرد الحباب
على حصاء في أرض هجان كأن ترابها ذفر المslab
له حبك ، إذا اطردت عليه ، قرأت بها سطوراً في كتاب (51)

ويتجاوز الشاعر ، في مزجه الطبيعة بالشباب والحياة ، « حيز البديهة إلى حيز
التفكير » كما يقول العقاد ، ويدرك أن « أنسه بالطبيعة أنس مستمد مما
يفيضة عليها من دلائل الحياة » . فلذلك يرتفع به التأمل ، فيضم إلى الروضة
الغناء ، وإلى النهر ذي الخريز العذب ، نسيم الصبا العليل :

تذكرني الشباب صباً بليل ، رسيس المس ، لاغبة الركاب
أنت من بعد ما انسحبت ملياً على زهر الربى كل انسحاب
وقد عبت بهارياً الخزامى كرياً المسك ضوع بانتهاب (52)

ويجمع إلى وميض البرق ، تغريد الحمام ورغاء النوق ، في بيت يلخص
عناصر الحياة في الكون :

يذكرني الشباب وميض برق وسجع حمامة ، وحين ذاب
وتراكم هذه الصور في ذهنه وتطغى الذكريات على قلبه ، فيضيق بأريجته
المفتعلة ، وتنفجر حسرته على الشباب :

فيا أسفاً ، ويا جزعا عليه ، ويا حزناً إلى يسوم الحساب !
أفجع بالشباب ولا أعزى ؟ لقد غفل المعزى عن مصابي !



(51) ص 258 . ذفر المlab : المlab نوع من الطيب يشبه الزعفران ، والذفر بزة فرح : الشديد
الرائحة .

(52) رسيس المس : ليته . والريح اللاغية : اللينة الضعيفة .

والخلاصة ، في خصوص ابن الرومي ، أن الشابي ظلمه ، أو أنه لم يعرفه . ونحن نميل إلى هذا الافتراض الثاني . فديوان ابن الرومي لم ينشر كاملاً إلا في هذه الأعوام الأخيرة ، والطبعة السابقة لطبعة حسين نصار وقفت في رويّ الرأى . ثم أن المختارات التي ذيل بها العقاد دراسته لم تصل إلى الشابي ، لأن كتاب العقاد نشر عام 1931 ، أي بعد المحاضرة بسنتين . فلو عرف الشابي كل شعر ابن الرومي في الطبيعة ، وفي الحياة ، وفي الشباب ، وفي القيان المغنيات ، وفي كافة ملاذ الحياة التي ظل يلهث وراءها ، لعدّل فيه حكمه ولا رتضاد شاعراً « طبيعياً » على غرار صاحبيه المبهجلين لامارتين وجوته . بهذا شعر العقاد نفسه حين ختم فصله عن حب الطبيعة عند ابن الرومي بهذه الكلمات : « .. لو كان للطبيعة في بلاد العراق ظواهر أخرى .. لقرأت لابن الرومي في تلك الظواهر الأخرى وصفا على هذا الأسلوب يحييها ويناجيها .. كما ترى في الأساطير المروية عن بلاد الرعود والبراكين والمغاور والآجام ... » . وهذا ما ركّزنا عليه تحليلنا لرأي الشابي ودفاعنا عن الشعراء القدامى : لو عاشوا في أوروبا الشمالية ، لكانوا كما يرتضيهم الشابي .

..

وهناك نوع ضعيف من شعر الطبيعة ازدهر في العصور المتأخرة ابتداء من القرن الرابع : وهو الذي يصف طبيعة « اصطناعية » في حدائق القصور ، ومجالس الأمراء ، وحول برك الماء ، ويركّز الاهتمام على باقة من الزهور المجنية ، أو يصف زهرة بعينها ، أو يفاضل بين نوعين من الزهر . وقد افتنن بهذه المفاضلات شعراء « بديعيون » مثل ابن المعتز وكشاجم وحتى الصنوبري الذي افترض هذه الخصومة بين النرجس والورد فقال : (خ)

خجّل الورد حين لا حظّه النّـرُ جسُّ ، من حسنه ، وغار البهّارُ
فعلت ذاك حمرةً ، وعلت ذاك صفرةً ، واعتري البهارَ اصفرارُ

وانّ هذه « الزهريات » تبعد عن طبيعة ابن الروميّ بمثل ما تبعد لوحات « الطبيعة الميّتة » التي تصوّر خضرا وغلالا مقطوفة قد وضعت على مائدة ، عن اللوحات التي تصوّر الحقول المصفرّة بعد حصدها ، أو الغابات التي تعصف الرياح بأشجارها .

محمد اليعلاوي

مفهوم « الكلمة » في النحو العربي

بقلم : عبد القادر المهيري

إن ما تتميز به اللغات الطبيعية من تقطيع يقتضي من الدارس لها نحويا أو معجميا أن يحدد الوحدات الدنيا حسب مستويات هذا التقطيع حتى يتسنى له توفير أدوات بحث بها يحلل الكلام ويجزئه أجزاء يُراعى في عزلها نفس المقاييس وتُقدم في نظام متناسق خال من الاضطراب ؛ هذه قضية منهجية تحظى اليوم في اللسانيات العامة بما تستحقه من العناية ، ويُخصّص لها في كتب اللسانيات صفحات بل أحيانا فصول لعرض معطياتها واقتراح ما يبدو لمؤلفيها من أمثل الحلول ؛ لذا كانت الوحدات الدنيا المعروفة في نحو جنس اللغات من حرف وكلمة وجملة موضوع نقاش تناول ماهيتها قصد الثبت من امكان اعتبارها عناصر دنيا بالنظر إلى المستوى الذي تنتمي إليه (1) .

وإذا كان البحث اللساني قد اعتبر الحرف أو الصوتم والجملة عنصرين من العسير التخلي عنهما أو الاستغناء عن استعمالهما مقياسين في التحليل اللغوي فإن « الكلمة » لم تبد مقياسا صالحا في تحليل الجملة إلى وحداتها الدنيا المفيدة ؛ فالغاية هنا هي الظفر بوحدة معنوية لا تقبل التمزقة إلى وحدات معنوية أصغر

(1) انظر على سبيل المثال : ص 131 - 158 من كتاب : J. Lyons : Linguistique générale

منها ؛ لا شك أن مصطلح « كلمة » يطلق على وحدات تستعصي عن التحليل المعنوي كما هو شأن حروف المعاني أو الظروف في العربية ، ولكنه يطلق أيضا عادة على وحدات يمكن تفكيكها إلى أجزاء يدل كل واحد منها على جزء من معناها ؛ هذا هو مثلا شأن صيغة جمع المذكر السالم ، فليس من العسير مثلا تحليل « مسلمون » إلى اسم الفاعل « مسلم » وعلامة جمع السلامة (ون) وكلاهما يحمل معنى خاصا ؛ وهكذا يبدو أن الوقوف عند حد الكلمة في التحليل لا يفي بغرض المحلل وهو يبحث عن أصغر وحدة مفيدة .

لذا توخى اللسانيون في تجزئتهم للملفوظ وحدة تتميز عن الكلمة باستحالة تفكيكها معنويا وشكليا ويمكن تسميتها « بالفظم » (2) ، وقد عرفوها بأنها « وحدة التحليل النحوي الدنيا » (3) ، وليس من شك في أن التوصل إلى تحديد مثل هذه الوحدات تصطدم في كثير من الحالات بعقبات لا يتسنى تذليلها أحيانا إلا بطرق قد لا تخلو من التأويل والتقدير ؛ لكن اعتماد « اللفظم » أداة للتحليل النحوي يوفر للبحث اللغوي أسسا علمية لا توفرها له الكلمة ، ولذا قال بعضهم بأنه في أغلب الأحيان لا تظهر الملامح الأساسية الحق للغة البشرية إلا من وراء حجاب الكلمة (4) .

على ضوء هذه الاعتبارات بدا لنا من المفيد التساؤل عما نجده حول موضوع الكلمة من معطيات في التراث النحوي وبصفة أدق في بعض النماذج من أمهات الكتب النحوية .

ليس لدينا في أقدم وثائق النحو العربي ما يدلنا على كيفية وضع المشكل المتمثل في تحديد وحدات الكلام المفيدة الدنيا ، ولا نعرف هل وضع المشكل فعلا ، وكل ما نعلمه من هذه الوثائق أن النحاة اعتمدوا « الكلمة » مقياسا

(2) ترجمة لما يسميه البعض monème والبعض الآخر morphème

(3) انظر J. Lyons : المرجع المذكور ص 139 .

(4) انظر فصل A. Martinet في مجلة : Diogenes عدد 51 سنة 1965 ص 53 .

لتفكيك الكلام وتصنيفه ، وما كان الخليل ليتمكن من وضع معجمه لو لم يكن هذا المفهوم متبلورا عنده بل عند سلفه أيضا ، وليس من المستبعد أن يكون الاهتداء إلى هذا المفهوم قد حصل بصفة طبيعية بدون أن يكون الانسان في حاجة إلى تبحر في المعرفة اللغوية ؛ وعلى كلّ فالكلمة في كتاب العين مفهوم مقترن بعدد الحروف التي تتكون منها ، ولئن لم يُعرّف الخليل هذه الوحدة في مقدمة كتابه فإنه يعتمد عليها لعرض منهجه في التصنيف القائم على معرفة مخارج الحروف وعددها وتقليبها (5) .

ويندرج ما نجده من معلومات في كتاب سيبويه ومؤلفات من تأثر به في منهجه التألفي كالمبرد ، في المسار الذي خطه الخليل ؛ ففي باب « عدة ما يكون عليه الكلم » استعراض لأصناف الكلمات العربية بالاعتماد على عدد حروفها (6) ؛ لكن لا شك أنه يوجد في هذا العرض من المشاغل ما لا نجده واضحا في مقدمة كتاب العين ؛ فصاحب « الكتاب » نحوي قبل كل شيء تهمة بنية الكلمة ، ويهمه أيضا الدور الذي تقوم به في الكلام ؛ لذا يولي عناية لأصناف من الكلمات لا تجد مكانا لاثقا بها عند الذي يهتم بالصيغ ويسعى إلى التمييز بين الحروف الأصلية والحروف الزائدة ؛ ومن هذه الأصناف حروف المعاني ؛ ويمكن أن نستنتج مما جاء في « الكتاب » وكذلك في « المقتضب » للمبرد - رغم خلو الكتابين من عرض نظري لقضية الكلمات - نتائج مبدئية نعتبرها هامة ؛ من ذلك خاصة أن الكلمة لا تحدد بحجمها أي بعدد حروفها ولا بقابليتها لانفصالها عن غيرها ؛ فمن الكلمات ما يتكون من حرف واحد ومن حرفين اثنين كواو العطف وفائه وكاف الجبر ولام الإضافة وما ومن... والكلمات التي لا تتجاوز الحرف الواحد يستحيل أن تنفصل

(5) انظر مقدمة كتاب العين تحقيق د. مهدي المخزومي ود. ابراهيم السامرائي . بغداد 1980 .

(6) الكتاب ج 4 ص 216 وما بعدها ، تحقيق عبد السلام هارون .

بنفسها (7) ، ولا يطعن تعذر انفصالها في حقيقة وجودها كما لا يحول دون تمييز النحوي لها عما تتصل به ؛ وليس مرد ذلك في نظر المبرد إلا إلى أن التلفظ بها منفردة يتناقض مع مبدأ الابتداء بمتحرك والوقوف على الساكن ، فلو عزلناها عن غيرها ورمنا الكلام بها في الوقف لجعلنا « الحرف ساكنا متحركا في حال » .

فإذا كانت الكلمة لا تتحدد بعدد حروفها ولا بتشكيلها في صورة وحدة مستقلة تلفظا أو كتابة لم يبق الا مقياس واحد ليعتمد في رسم حدودها وهو مقياس الافادة ؛ ورغم أن سيبويه لم يصرّح بذلك فإنه يمكن اعتبار هذه المقياس واردا ضمنيا في الفصل المذكور خاصة وأن صاحب « الكتاب » حرص على أن يُردف أصغر الكلمات حججا بما تفيد من معنى أو من معان .

لكن استعراض أصناف الكلمات كما ورد عند الخليل أو سيبويه أو المبرد لا يمدنا بالمعطيات النظرية والمنهجية لهذا الموضوع لعدم انطلاقهم من تحديد للكلمة ولا اعتبارهم — حسب ما يبدو — أن الكلمة بوصفها وحدة دنيا معطى لا جدال فيه بل لعله أمر بديهي ليس في حاجة إلى التعريف بداهيته والتدليل على وجوده ؛ وليس لدينا في ما أمكن لنا الاطلاع عليه من تراث القرنين الثالث والرابع ما يمكن اعتباره تعمقا في هذا الموضوع رغم أن جل المفاهيم التي أقرها سيبويه تُنوّلت بالشرح والتدقيق والتعليق ؛ فمن ذلك ما نجده في كتاب الخصائص لابن جني من درس لمفهومي القول والكلام وهما مفهومان كان من الطبيعي أن يدعوا إلى مقابلهما بمفهوم الكلمة (8) ، وكانت لابن جني فرصة ثانية لوضع مفهوم الكلمة على بساط البحث عندما تناول دلالات اللفظ الثلاث اللفظية والصناعية والمعنوية وبين كيف تستفاد

(7) المقتضب ج 1 ص 36 ، تحقيق عبد الخالق عضية .

(8) ج 1 ص 5 وما بعدها .

هذه الدلالات من الأفعال ومن بعض الأسماء المشتقة (9) . فتعدد المعاني في هذه الكلمات من شأنه أن يدعو إلى التساؤل عن طبيعة الكلمة ، لكن صاحب الخصائص لا يبدو أنه اهتم بالموضوع .

وليس من الممكن أن يكون مفهوم الكلمة مما لم يضعه نحاة القرنين الثالث والرابع موضع جدال ولا نستبعد أن تكون أهم الشروح التي وضعها على الكتاب نحاة القرن الرابع قد أعطت هذا المفهوم حقه من التحديد والتعريف ، والذي يدفعنا إلى هذا الافتراض أننا نجد عند نحاة العصور الموالية مادة مفيدة في هذا الصدد من الراجع أن تكون عناصرها مستقاة مما تركه السلف .

ومما نجده في هذه المادة تعريف للكلمة ، ومن ذلك ما أورده ابن الخشاب (492 — 567) في كتابه « المرتجل على شرح الجمل » فالكلمة على حد تعبيره — « هي اللفظة المفردة وان شئت قلت الجزء المفرد » (10) ؛ ان هذا التحديد يعتمد أساسا مفهوم الأفراد ، لكنه لا يوضح أساس هذا الأفراد أ هو أفراد المعنى أم هو أفراد الشكل أو الصيغة ؛ على أنه يبدو باستقراء السياق الذي ورد فيه التحديد المذكور أن المفرد يقابل المؤلف إذ يقول ابن الخشاب : « جميع ما يتخاطب به الناس من الجمل المفيدة التي سماها جمهور النحويين كلاما ألفاظ مؤلفة ، وكل مؤلف فله مفردات منها ألف » ؛ ويمكن القول اعتمادا على هذا بأن الكلمة هي الجزء الذي يمكن أن يفصل من الكلام وأنها العنصر الذي يعتمد في تفكيك الكلام إلى وحدات صغرى .

ويزداد التعريف وضوحا عند الزمخشري (538) في قوله : « الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع » (11) وعند ابن الحاجب (646)

(9) ج 3 ص 98 وما بعدها .

(10) ص 4 — 5 .

(11) شرح المفصل ج 1 ص 8 .

في قوله : « الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد » (12) ، ويمكن أن نعتبر أن هذا القبيل من التحديد هو الذي استقر عند الجميع ، فالتهاوني يقول في تعريفه للكلمة : « ... قسم من اللفظ وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد » (13) .

ويشير كل عنصر من عناصر هذا التحديد مشاكل أو هو على الأقل في حاجة إلى التدقيق والتدليل على أنه يساهم في ضبط الكلمة باعتبارها وحدة التحليل الدنيا ؛ فمصطلحا « لفظة » و « لفظ » لا يمكن بحال من الأحوال أن يفيا بمفهوم الأفراد ، لأن اللفظ خاص بما يخرج من الفم من القول « على حد تعبير الاسترأبادي (14) فهو « الملفوظ » ومن ثم فهو تعبير عام يطلق على ما ينطق به وحتى على ما لم يقترن به معنى ؛ ومن ناحية أخرى فالواحد من اللفظ أي « اللفظة » ليست مقياس الكلمة الشكلي ، فمن الألفاظ ما هو أكثر من كلمة ، فقولنا مثلا « الرجل » يمثل « من جهة النطق لفظة واحدة » ولكن هذه اللفظة تتكون من كلمتين الألف واللام من ناحية ورجل من ناحية أخرى ، وكلاهما تفيد المعنى الذي وضعت له (15). يتبين من هذا أنه لا يوجد توازن بين اللفظة والكلمة ، فإذا كانت تلك تمثل — ان صح التعبير — وحدة « نطقية » تطلق على ما يتكلم به مجموعا ملتحما فإنها مع ذلك يمكن أن تجمع بين وحدات تفيد كل واحدة منها معنى ولذا يقول ابن يعيش نقلا عن سيبويه : « كل كلمة لفظة وليست كل لفظة كلمة » .

ولذا فلا بد من مقياس ثان لضبط حدود الكلمة وتكريس وحدتها وضمان استحالة تفكيكها إلى وحدات مفيدة أصغر منها حجما ؛ وإذا كان مقياس

(12) شرح الرضي على الكافية ج 1 ص 19 ، تحقيق يوسف حسن عمر ، منشورات جامعة بنغازي .

(13) كشاف اصطلاحات الفنون ج 2 ص 1267 .

(14) المصدر المذكور ص 21 .

(15) شرح المفصل ج 1 ص 19 .

الشكل لا يكفي لذلك فلا مناص من الركون إلى المعنى ؛ فالكلمة بصفتها الوحدة الدنيا المفيدة تتحدد بما تفيده من معنى وبكيفية إفادتها له .

وأول ما ينبغي أن يتوفر من الشروط لتعتبر الكلمة كلمة ما يسميه النحاة « الوضع » أو « القصد » ، أي الدلالة على معنى بمتتضي تواضع متكلمي اللغة ، فما كان من الألفاظ أو الأصوات دالا بالطبع كالسعال مثلا لا يمكن بحال من الأحوال أن يعتبر من قبيل الكلمات .

أما الشرط الثاني فهو إفراد المعنى ، لكن كيف يمكن التأكد منه والمعنى — كما هو معلوم — قابل للتأويل ، فهو ليس مما يدركه الإنسان إدراكا حاسما لكل جدال ، لذا فلا بد من معيار موضوعي للبت في الإفراد أو التركيب ؛ وهنا لا مناص من الرجوع إلى الشكل أي اللفظ ، فإفراد المعنى يقاس باللفظ الحامل له ؛ فلا يمكن للفظ أن يعتبر كلمة إلا إذا تعذرت تجزئته على أساس الربط بين كل جزء منه بجزء من أجزاء المعنى وفي هذا يقول ابن يعيش : « واعتبار ذلك أن يدل مجموع اللفظ على معنى ولا يدل جزؤه على شيء من معناه ولا على غيره من حيث هو جزء له » (16) .

ويذهب الاستربادي إلى أبعد من ذلك عندما يقول معلقا على قول ابن الحاجب : « قوله لمعنى مفرد يعني به المعنى الذي لا يدل جزء لفظه على جزئه سواء كان لذلك المعنى جزء نحو ضرب الدال على المصدر والزمان أو لا جزء له كمعنى ضرب ونصر » (17) .

فالإفراد ليس في ذات المعنى وإنما في طريقة التعبير عنه ، فقد يبدو المعنى قابلا للتجزئة ، لكنه مع ذلك يعتبر مفردا ويعتبر اللفظ الحامل له كلمة واحدة إذا لم يتسن أن نعين لكل جزء منه ما يقابله من اللفظ ؛ فصيغة الماضي المسند

(16) المصدر السابق .

(17) شرح الكافية ج 1 ص 22 .

إلى الغائب المفرد تفيد ضمناً الحدث والزمان ؛ لكن ليس من الممكن أن نحللها إلى قسمين موازيين للمعنيين المذكورين ؛ غير أننا قد نجد ألفاظاً قابلة للتجزئة مع أن النحاة لا يعتبرون كل واحدة منها كلمة ، هذا هو شأن الأعلام المركبة مثل « عبد الله » ، فهذه كلمة واحدة إذا ما استعملناها علماً ، أما إذا استعملناها غير علم استرجع كل من جزئها معناه الخاص به وكون كلمة مستقلة ؛ وهكذا تبدو أهمية التواضع الذي أشرنا إليه آنفاً ، فالمهم هو ما يقصده المتكلم من الألفاظ المستعملة .

يمكن إذن أن نقول في نهاية هذه المرحلة من التحليل أنه يوجد نوع من التفاعل الجدلي بين اللفظ والمعنى أو الدال والمدلول في عملية تحديد الكلمة والتثبت من أنها وحدة دني مفيدة ليس دونها ما هو أصغر منها ؛ فالكلمة يمكن أن يتجزأ معناها ومع ذلك تعتبر كلمة واحدة إذا ما تعذر تجزئتها لفظها كما يمكن أن يتجزأ لفظها بدون أن تعتبر أكثر من كلمة إذا ما استحالت تجزئتها معناها .

لكن رغم كل هذا يمكن التساؤل عن حكم عدد من الصيغ والأشكال التي قد يثير تحليلها بعض المشاكل ؛ من ذلك مثلاً الفعل المضارع وصيغ المجموع والنسبة ، بل من ذلك أيضاً الحركات الاعرابية .

الواقع أن أمر هذه العناصر لم يخف عن النحاة وقد أدى ببعضهم إلى عديق في التحليل يلفت الانتباه بصفة خاصة ؛ وفعلًا قد وضع الاسترأبادي مشكل نماذج من الصيغ التي يظنها الناس عادة كلمات وقال في ذلك :

« ان قيل إن قولك مسلمان ومسلمون وبصري وجميع الأفعال المضارعة جزء لفظ كل واحد منها يدل على جزء معناه إذ الواو تدل على الجمعية والألف على التثنية والياء على النسبة وحروف المضارعة على معنى في المضارع وعلى حال الفاعل أيضاً ، وكذا تاء التأنيث في قائمة ، والتونين ، ولام التعريف ، وألفا

التأنيث فيجب أن يكون لفظ كل واحد منها مركبا وكذا المعنى فلا يكون كلمة بل كلمتين » .

بعبارة أخرى يمكن في الصيغ المذكورة تعيين عدد من الأجزاء موازٍ لعدد العناصر المعنوية المستفادة منها . وجواب الرضي أن كلاً من هذه الصيغ كلمتان لكن كل اثنتين منها « صارتا من شدة الامتزاج ككلمة واحدة فأعرب المركب إعراب الكلمة وذلك لعدم استقلال الحروف المتصلة في الكلم المذكورة » .

وقد انجزّ عن « شدة الامتزاج » هذه تسكين فاء الفعل في المضارع مثلاً وما يطرأ من تغيير على بنية الاسم المنسوب كما يحصل في « علوى » ؛ لكن رغم ذلك ورغم ظاهر الامر في هذه الصيغ فإن النحوى يرى فيها أكثر من كلمة ويحللها على أساس ذلك :

ويذهب الاسترابادى إلى أبعد من ذلك في التمييز بين عناصر ما يبدو كلمة واحدة فيعتبر أن الحركات الاعرابية شأنها شأن حروف المضارعة مثلاً أو ياء النسبة أو غير ذلك من العناصر التي ذكرناها آنفاً على لسانه ، فهي تكون مع الكلمة التي تلحقها كلمتين امتزجتا إلى حد أن بدتا كلمة واحدة ، وهذه النظرة إلى الأمور ناتجة في الواقع عن حرص صاحبها على إيجاد تطابق منطقي بين المنطلقات والنتائج ؛ فإذا كان الأفراد باعتباره شرطاً للكلمة يقاس بالأدلة بدل جزء اللفظ على جزء من معناه فإنه يتحتم أن ينظر إلى علامة الاعراب على أنها وحدة قابلة لأن تقتطع من اللفظ بمقتضى دلالتها على معنى نحوى ، ومن الطبيعي أن تكتسب تبعاً لذلك حكم الكلمة .

وهكذا يبدو لنا أن حكم الكلمة عند الذين تعمقوا في هذا المفهوم من ناحية العربية يختلف اختلافاً واضحاً عن حكمها في الاعتقاد السائد وربما في نظر اللسانيين أنفسهم ؛ فرغم حيرة البعض من هؤلاء ازاء تعريفها تعريفاً

علميا (19) فإن منهم من عرفها بأنها « الصيغة الدنيا المنفصلة » (20) وذلك على أساس مقابلتها بالصيغة المتصلة أي التي لا نجد لها البتة مستقلة عن غيرها منفصلة عنه ؛ ومن هنا تبدو الكلمة عند الاسترابادى أقرب إلى مفهوم « اللفظ » منها إلى التصور العادى لهذه الوحدة .

على أن هذا المنهج في التحليل لا يفضى كل المشاكل ؛ فالأمثلة المذكورة إلى حد الآن أمكن الإقرار بأن كل واحد منها يمثل كلمتين أو أكثر لأنها قابلة لأن تجزأ أجزاء متتابعة مما يمكن من ضبط حدود كل جزء في النطق أو الكتابة . لكن ما حكم الألفاظ المفيدة لأكثر من معنى مثل لفظ الماضي المسند إلى الغائب المفرد وجموع التكسير واسم الفاعل واسم المفعول والتصغير ؟ ... لماذا نعتبر المضارع مثلا متكونا من كلمتين بخلاف الماضي ؟ لماذا لا نقرّ وجود كلمتين في جموع التكسير أو اسم الفاعل واسم المفعول واسم الالة ؟ ... فمما لا شك فيه أنه يمكن في كل هذه الألفاظ تعيين معنيين بل تعيين اللفظين الحاملين لهما . وقد تناول ابن جني مثل هذه الألفاظ بالتحليل فقال في مرقاة مثلا : « فنفس اللفظ يدل على الحدث الذي هو الرقي وكسر الميم يدل أنها مما يعمل عليه وبه كالمطرقة والمثتر والمنجل ... وكذلك اسم الفاعل — نحو قائم وقاعد — لفظه يفيد الحدث الذي هو القيام والقعود وصيغته وبنائه يفيد كونه صاحب الفعل » (21) .

الواقع أن الاسترابادى لم يغفل عن هذه القضية وسعى إلى الجواب عن التساؤل الممكن في شأنها . « فالاغراض بهذه الكلام وارد » حسب تعبيره إذ أن الماضي مثلا يفيد معنيين : الحدث وهو « مدلول حروفه المرتبة » ، والزمن وهو « مدلول وزنه الطارئ على حروفه » ، والوزن جزء اللفظ إذ هو عبارة

(19) انظر : A. Martinet : *Eléments de linguistique générale* ص 115 وما بعدها.

(20) انظر : J. Lyons : *Linguistique générale* ص 154 وما بعدها .

(21) الخصائص ج 3 ص 100 — 101 .

عن عدد الحروف مع مجموع الحركات والسكنات الموضوعه وضعا معينا .
وكذلك الشأن بالنسبة إلى سائر الأمثلة المذكورة فمعنى الجمع والتصغير والفاعل
والمفعول . والآلة مستفاد من « الحركات الطارئة مع الحرف الزائد » .

لا ينكر شارح « الكافية » هذه الامكانية في التحليل ولكنه لا يبدو مسلما
بوجود كلمتين في هذه الألفاظ ولا يعتبر « الوزن الطارئ » كلمة صارت
بالتركيب جزء كلمة « على غرار ما أقره في المضارع أو المثني أو الجمع
السالم ؛ وهو يجتنب الاعتراض بمزيد من التدقيق لمعنى التركيب في اللفظ ؛
فاللفظ المركب - أي الذي يؤدي تفكيكه إلى إقرار أكثر من كلمة هو حسب
تعبيره « ما يدلّ جزؤه على جزء معناه وأحد الجزئين متعقب للآخر » فإذا
طبّقنا هذا التحديد على الكلمات المعنية بالاعتراض المذكور تبين لنا أن الأجزاء
المفترضة فيها ليست متعاقبة ، لكل واحد منها حدوده الواضحة بل هي
متداخلة ، فلئن دلت « أُسَد » مثلا على معنى الحيوان ومعنى الجمع فإنه لا
يمكن لنا أن نفصل في النطق الجزء الدال على المعنى الأول عن الجزء المفيد
للمعنى الثاني لأن الجزئين مسموعان معا كما يقول الاسترابادي (22) .

وبعبارة أخرى فاللفظة تعتبر كلمة واحدة ولو أفادت أكثر من معنى
مالم يتسنّ تفكيكها إلى أجزاء متتالية في النطق والسمع يقابل كل جزء منها
جزءا من المعنى ولا يعتدّ بامكانية الفصل النظري بين الوزن والمادة لاعتبار
اللفظة متكونة من كلمتين .

مبجمل القول أن مفهوم الكلمة كان موضوع تساؤل وبحث في التراث
النحوي العربي ؛ فاحتياج اللغوي إلى وحدة دنيا مفيدة يعتمدها في تحليل
الكلام وتصنيف معطياته دعا إلى تمحيص هذا المفهوم وتحري الشروط اللازمة
ليُكوّن وحدة غير قابلة للتجزئة إلى ما هو أصغر منها ؛ وقد أدى البحث في

هذا الموضوع إلى ادراك تشعبه وصعوبة التمييز بين ما هو حقا كلمة واحدة وما هو أكثر من كلمة ، خاصة إذا اكتفى الدارس بظواهر الأمور واعتمد على الكتابة أو عادة التلفظ . ويبدو لنا كما أسلفنا أن الكلمة في النحو العربي أقرب إلى مفهوم ما يسمى باللفظ عند اللسانيين منها إلى المفهوم العادي للكلمة والمقابل للمصطلح الفرنسي : mot أو الانكليزي word المستعملين في نحو اللغات الغربية ؛ وفي هذا دليل على المستوى الذي وصل إليه النحو العربي في التحليل .

ويمكن اعتمادا على المقاييس المتوخاة تحديد الكلمة عند النحاة العرب بأنها الوحدة اللفظية التي لا يدلّ جزء منها على جزء من معناها ، وعلى أساس هذا يمكن تصنيف ما يسمى باللفظة إلى ثلاثة أصناف .

— صنف لا يمكن تجزئته البتة لا عمليا ولا نظريا ويجب اعتباره كلمة أي وحدة دنيا لا تتضمن وحدة دنيا مفيدة أصغر منها .

— صنف يمكن تجزئته نظريا بتجريد الصيغة من المادة الصوتية وتعيين معنى لكل من هذين الجزئين النظريين ، وهذا يجب أيضا أن يعتبر كلمة لأنه لا يمكن الفصل بين الجزئين في النطق .

— صنف يمكن تجزئته إلى جزئين متعاقبين أو أكثر ومقابلة كل جزء بمعناه ، وهذا الصنف ينبغي أن يحلل — رغم الظواهر — إلى أكثر من كلمة .

عبد القادر المهيري

اللغة العربية في اطار اللغات السامية (1)

بقلم : فولف ديترش فيشر
(W.D. FISCHER)

للغات السامية خصائص لغوية مشتركة ، وقد طورت كل لغة منها وجهها أو آخر من هذه الخصائص بشكل ما ، « وطورت العربية الخصائص الأصلية في أحسن صورة وأكملها » . هكذا يحدد العالم المشهور كارل بروكلمان موقف اللغة العربية بين اللغات السامية الأخرى في كتابه (الأساس في النحو المقارن للغات السامية) الذي صدر سنة 1908 .

وقد بنى بروكلمان رأيه هذا على اعتبار أن العربية تمتاز على أخواتها كالعبرية والارامية والأكدية والحبشية في أنها حافظت على الأصول اللغوية السامية المشتركة على نحو لا نجد في غير العربية بنفس القدر ، فيعتبر معظم دارسي اللغات السامية العربية اللغة السامية الأكثر أصالة بينما اختفى كثير من الملامح الأصلية من أخواتها ، وأهم النقاط التي تمتاز العربية بها وتقرر أصالتها هي النقاط التالية :

(1) كمالها في مجال الفونيمات (أي بعبارة تقليدية الحروف والحركات) .

(1) محاضرة ألقاها المستشرق الألماني الدكتور فيشر في غضون العام الماضي أمام طلبة قسم العربية بكلية الآداب .

(2) وجود الاعراب فيها ، وهو ظاهرة نحوية قد ضاعت من أغلب اللغات السامية غير الأكادية والأوجاريتية والعربية .

(3) أصالتها في مجال تركيب الجملة ، حيث تحتوى على كثير من خصائص تركيبية غير موجودة في اللغات السامية الأخرى على حد سواء ، ومن ذلك الفرق بين الجملتين الاسمية والفعلية على وجه الخصوص .

(4) ثروتها اللفظية وأصالة ألفاظها : اشتقاقاً ودلالة ، ولذا كان الباحثون في مجال اللغات السامية لمدة طويلة يعتبرون المعجم العربي مرجعاً لفهم اللغات السامية الأخرى خاصة اللغات القديمة مثل الأكادية والفينيقية والأوجاريتية التي كانت لغات غير معروفة على الإطلاق قبل أن يعثر الباحثون على النقوش المكتوبة بها وقبل أن يأخذوا في ادراك معناها .

لقد مضى أكثر من سبعين عاماً على رأى بروكلمان المذكور عن مرتبة اللغة العربية في الأسرة اللغوية السامية ، بيد أن البحث في هذه اللغات لم يتوقف أثناء تلك الفترة ، فقد اكتشفت أثناءها لغات سامية لم تكن معروفة في بداية هذا القرن ، وازدادت معرفتنا باللغات السامية ، وكلما كان علينا أن نعيد النظر في الحكم على العربية بالنسبة للغات السامية ، ونسأل : هل حافظت العربية على منزلتها كلغة سامية أكثر أصالة بين أخواتها في ضوء الاكتشافات الجديدة في هذا الميدان ؟

ان اللغات السامية تنقسم إلى ثلاثة أفرع — وعلى هذا تنفق أغلبية العلماء رغم اختلافاتهم في التفاصيل — وهذه الفروع هي :

(1) الفرع الشرقي أو بعبارة أخرى الفرع الشمالي الشرقي ، ويحتوي على البابلية والاشورية اللتين يجمعهما اسم الأكادية ، ويسمى هذا الفرع بالشرقي لأن المناطق التي كانت الأكادية منتشرة فيها هي العراق والجزيرة ، ويغلب الظن أن لغة ابلة المكتشفة حديثاً عند حفريات توجد في تل مردوخ

القريب من حلب تنتمي إلى هذا الفرع أيضا ، فلا يعود اسم الفرع الشرقي صالحا له ، ويسميه بعض العلماء بالفرع الشمالي الشرقي ، وتعد هذه اللغات أقدم اللغات السامية المعروفة ، وترجع إلى الألف الثالث قبل الميلاد .

(2) الفرع الغربي أو بعبارة أخرى الفرع الشمالي الغربي ، ويحتوي على اللغات المنتشرة في سوريا وفلسطين قبل انتشار العربية بها ، وتنتمي إليه الكنعانية التي منها العبرية والفينيقية والآرامية التي قد تفرع منها كثير من اللهجات مثل السريانية والنبطية ، وبدأ أقدمها في القرن الثامن قبل الميلاد واستمرت الآرامية دارجة في بعض المناطق إلى وقتنا هذا ، وتنتمي إلى هذا الفرع أيضا الأوجاريتية ، وهي لغة سامية قديمة اكتشفت سنة 1929م .

(3) الفرع الجنوبي الذي يحتوى على اللغات المتأصلة في الجزيرة العربية وهي : اللغة العربية والحميرية والحبشية . أما الحميرية فكثيرا ما تسمى بالعربية الجنوبية حيث أنها تشبه من ناحية العربية التي كانت أصلا لغة قبائل نجد والحجاز إلا أن انتشارها من ناحية أخرى كان مقصورا على اليمن ، ودونت النصوص الحميرية أو العربية الجنوبية برموز المسند ، وأما اللغة الحبشية فترجع إلى الأصل العربي الجنوبي ، إذ حمل المهاجرون من مملكة سبأ اليمنية القديمة لغتهم العربية الجنوبية معهم إلى بلاد الحبشة ، وتدل على ذلك النقوش المكتوبة بهذه اللغة ، وقد نقشت في بلاد الحبشة ما بين القرنين الثاني والثالث قبل الميلاد ، ثم انتشرت تلك اللغة العربية الجنوبية أصلا وأخذ الأقباش المسيحيون يترجمون كتبهم المقدسة إلى هذه اللغة التي يسمونها « الجعز » .

ولوصف منزلة العربية بين هذه اللغات السامية الأخرى يحسن بنا أن نتطرق إلى أقدمها وهي الأكادية والأوجاريتية . فالأكادية من أقدم اللغات المدونة بواسطة الكتابة أيضا فضلا عن اللغة المصرية الفرعونية ، وكان أول من حمل صورة نقش من النقوش الأكادية معه إلى أوروبا الرحالة الدانمركي كارستين نيبور (Carsten Niebuhr) الذي زار سنة 1765 المدينة الإيرانية

(اصطخر) حيث عثر على ثلاثة نقوش قام بنسخها ، تلك التي أصبحت فيما بعد أساسا لحل الرموز الكتابية الملتبسة المسماة بالخط المسماري . ومع أن أحد العلماء الألمان في بداية القرن التاسع عشر قد نجح بعض النجاح في حل تلك الرموز المسمارية إلا أن الأكادية ظلت لغة غامضة على مدى أكثر من مائة عام ، ولم يتغير الحال إلا بعد العشرينات من هذا القرن حيث تقدمت المعرفة بالأكادية تقدما عظيما ، وإن لم يرفع الستار عن كل أسرارها .

ونعلم الآن أن أقدم الكتابات الموجودة باللغة الأكادية ترجع إلى منتصف الألف الثالث قبل الميلاد ، وبقيت الأكادية دارجة حتى القرن السادس أو الخامس قبل الميلاد ، ولم توجد كتابات أكادية مدونة بعد ذلك العصر إلا نادرا جدا ، واستمرت حياة تلك اللغة أكثر من ألفي سنة . ومن البديهي أنها تطورت وتغيرت خلال تلك المدة الطويلة بشكل أو بآخر . وبناء على نتائج البحوث التي قام بها علماء اللغة في الثلاثينات نستطيع أن نفرق بوضوح بين الآشورية والبابلية : اللهجتين أو اللغتين اللتين تطورتا عن الأكادية في بداية الألف الثاني قبل الميلاد كما نستطيع أن نفرق بين عدة مراحل لتطور كل واحدة منهما :

أما المرحلة الأولى للأكادية فبدأت في القرن الخامس والعشرين تقريبا إلا أنه ليس لدينا من الكتابات الأكادية المدونة في ذلك التاريخ الغابر سوى القليل . ولم يثبت علماء اللغة في هذه اللغة العتيقة اختلافات لهجية ، ولذلك يسمونها بالأكادية العتيقة . وقد سميت بهذا الاسم نسبة إلى مدينة (أكاد) عاصمة سارجون : الملك الكبير الذي حكم فيما بين النهرين في القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد ، وذلك أمر معروف ، إلا أننا لا نعرف حتى الآن في أي مكان كانت تقع هذه المدينة .

واستمرت المرحلة الأولى التي تسمى لغتها بالأكادية العتيقة من منتصف الألف الثالث حتى سنة ألفين تقريبا ، وأخذت بعدها تتصدع اللغة الأكادية

الموحدة ، فنشأت عنها اللغتان اللتان ظلت الاكادية مشتملة عليهما حتى اندثارها في القرون الأخيرة قبل الميلاد وهما الاشورية والبابلية ، ولكل منهما مراحل من التطور ، فيميز عارفو الاكادية بين الاشورية القديمة والاشورية الوسطى والاشورية الحديثة ، كما يميزون بنفس الطريقة بين البابلية القديمة والوسطى والحديثة .

ورغم أن هذه اللغات قد اختلفت منذ أكثر من ألفي عام إلا أن عدد الألواح المكتوب عليها بالاشورية أو البابلية المحفوظة يزيد على مائة ألف لوح ، وكثير من الألواح ملقى في مخازن المتاحف ولم يطلع عليها أحد بعد أن نقب عنها علماء الآثار واستخرجوها من الأرض ، وكثيرا ما يعثرون على ألواح جديدة عند حفرهم . ولم يقتصر العثور على تلك الألواح في العراق فحسب وإنما في سوريا وفلسطين وتركيا وإيران وحتى في مصر وبلاد الأرمن أيضا ، إذ أن الاكادية كانت تستخدم في بلاد الشرق كلها كآلة للمكاتبة التجارية والدبلوماسية في ذلك الزمن .

ليس هنالك من شك في أن الاكادية التي استمرت حياتها أكثر من ألفي عام هي من أهم اللغات بالنسبة لدراسة اللغات السامية والتاريخ القديم لبلاد الشرق ، بيد أن عدد دارسيها من العلماء قليل جدا ، ويرجع السبب في هذا إلى أن نظام الكتابة الاكادية معقد للغاية فقد أخذ أبناء الاكادية نظام الكتابة هذا من السومريين ، وهم قوم أجانب أي ليسوا ساميين ، دخلوا ما بين النهرين — على أرجح الآراء — قادمين من الهند ، وكان نظامهم الكتابي صالحا للسومرية ولم يكن صالحا لأي من اللغات السامية . لقد كانت تلك الرموز أصلا صورا شبيهة بالأشياء التي تشير الصور إليها ثم تغير شكل هذه الصور فاصبحت تشبه الرموز المسامير حيث كان الكاتب يضرب الرمز على اللوح الفخاري بواسطة أداة تشبه المسمار ولذا سمي هذا الخط باسم الخط المسامري الاكادي . وأما من حيث النظام فيسمى بالخط المقطعي لأن الرمز الواحد لا يعبر عن صوت

واحد — الأمر الذي اعتدنا به بالنسبة للأبجديات الحديثة — بل عن مقطع تام أو كلمة تامة ، ويرجع ذلك إلى تلك الصور الأصلية التي كانت تشير إلى الأشياء والكلمات الدالة عليها ، فالرموز المسمارية التي تشير إلى مقطع تعبر إما عن مقاطع ساكنة مثل : تَنَ وَلَسَمَ وَتَكَ وَدِسَ وغيرها وإما عن مقاطع متحركة مثل بَ وبُ وبِ وَتَ وَتُ وَتِ . وهناك نوع آخر من الرموز دال على مقاطع تجيء فيها الرموز الحركة قبل الصامت مثل أَبْ وإِبْ وأُبْ وغيرها، وكثرة الرموز هذه ضرورية لأن يعبر الكاتب الاشوري أو البابلي عن جميع المقاطع الموجودة في لغته أو في لغة أخرى .

وعندما يكتب كلمة مثل (شَمَشُم) — وتقابلها في العربية كلمة شمس — يحتاج إلى أربعة رموز شَ وَا مَ وشُ وأُم .

ويضاف إلى كثرة الرموز اللازمة للتعبير عن المقاطع الموجودة في اللغة أن للكتابة الأكادية رموزا تعبر عن كلمة تامة وهي التي تسمى بالرموز المعنوية حيث أنها تدل على المفهوم بغض النظر عن اللفظ ، فحين نرسم رمزا معناه (السنة) يجوز عند القراءة أن نقول (السنة) أو العام أو الحول لأن معناها جميعا واحد .

إن دارس اللغة الأكادية تواجهه صعوبات أخرى يتعلق بعضها بالنظام الكتابي أيضا ، فقد تغيرت أشكال الرموز من عصر إلى عصر ، ولذلك فعلى من يريد تعلم الأكادية أن يحصل على المعرفة بأشكال مختلفة لكل الرموز الموجودة ، ولكن لهذا النظام الكتابي رغم صعوبته وتعقيدته نفع كبير : فهو يخبرنا عن نظام الحركات ، وهذا ما لا يستطيع أن يحققه الخط الأبجدي الذي دونت به الفينيقية أو الآرامية وغيرهما من اللغات السامية ، ولذلك فإننا لسنا على علم بما إذا كانت الفينيقية لغة ذات اعراب ، فالخط الفينيقي لا يعبر عن الحركات في حين أننا نعرف وجوده بالتأكيد في اللغة الأكادية حيث يفيدنا

الخط الاكادي المقطعي بأن للاسم اعرابا على نحو ما نجد في العربية ، ومثال ذلك (بَيْتُمْ) المقابلة لبيت في العربية حيث تبدو الضمة مشيرة إلى الرفع وبيْتُمْ) بالكسر حيث تشير الكسرة إلى الجر و(بَيْتَم) بالفتحة التي تشير إلى النصب. ومثال آخر كلمة (كَلْبُمْ) المقابلة لكلمة (كلب) في العربية، وهذا هو شكل الكلمة بالرفع وتوجد أيضا (كَلْبِم) المجرورة و(كَلْبَم) المنصوبة . وعندما نقارن الأسماء الأكادية مثل (كلبم) و(بيتَم) بمقابلاتها العربية نلاحظ فيهما ميمًا نهائية كلاحقة مناظرة للتنوين في العربية، أو بعبارة أخرى للنون الدالة على التنكير .

ورغم هذه المشابهة اللافتة للنظر بين الميم الأكادية والنون العربية إلا أن بعض العلماء يشكون في تماثل لاحقة الميم الأكادية بنون النكرة ، وذلك لأن وظيفة هذه الميم لم تكن واضحة لمدة طويلة ، فيتوهم البعض أن الميم النهائية في الأكادية ليست ذات فائدة نحوية مقابلة لنون النكرة حيث لا يوجد في الأكادية شكل خاص بالاسم المعرف وشكل آخر خاص بالاسم النكرة، فبدل مثلا (بيتَم) على المعرفة أي البيت كما يدل على النكرة أي بيت دون اختلاف في الشكل . وظاهرة عدم وجود أي اختلاف بين المعرفة والنكرة من جهة الشكل موجودة في عدد كبير من اللغات ، خاصة في اللغات القديمة المندثرة مثل اللاتينية والهندية. العتيقة (السنسكريتية) والفارسية القديمة التي الفت بها الكتب الإيرانية المقدسة ومن ذلك أيضا اللغة الروسية المعاصرة . ولأنخذ على سبيل المثال الكلمة اللاتينية Homo التي تدل على النكرة أي « إنسان » كما تدل على المعرفة أي « الانسان » دون أي تغيير صرفي بينما نفرق في الفرنسية المنحدرة من اللاتينية بين un homme أي إنسان و l'homme أي الانسان، فنرى أن عدم وجود الفرق بين المعرفة والنكرة في شكل الاسم الأكادي ليس من الأشياء العجيبة .

ويميل العلماء حديثا إلى الظن بأن وظيفة لاحقة الميم في الاكادية كانت علامة للمفرد فدلّت (بيتم) بالميم على المفرد أي البيت أو بيت ودلت (بيتو) بلا ميم على الجمع أي البيوت أو بيوت ، ويتضح من ذلك أن نون النكرة العربية ترجع إلى الميم الاكادية التي كانت في الاصل علامة للمفرد ، وذلك لأن لهذا التطور من علامة المفرد إلى أداة للتنكير أمثلة مطابقة في كثير من اللغات منها الفرنسية التي لها أداة للنكرة هي un للمذكر و une للمؤنث ، وترجع علامة النكرة الفرنسية إلى اسم العدد اللاتيني unus التي معناها الواحد، ومنها الألمانية أيضا حيث تدل الكلمة نفسها على الواحد كما تدل على النكرة .

أما بالنسبة لاعراب الاسم وهي الظاهرة النحوية التي تعتبر دليلا على أصالة العربية فنرى أن العربية ليست اللغة السامية الوحيدة التي تحتوي عليه ، بل نجده في الاكادية والاورجارية أيضا الا أن الاعراب الاكادي كان ظاهرة اغوية حية في مرحلتها الأولى فقط ثم فقدت الاكادية الاعراب خلال عبورها إلى المرحلة الثانية التي نشأت فيها اللغتان : الاشورية والبابلية ، واصبح أبناء البابلية والاشورية خاصة الكتاب منهم يعتبرون الاعراب في لغتهم ظاهرة خاصة باللغة الأدبية التي يستخدمونها للتدوين ، بينما تخلصت منه اللغة الدارجة ، ولذا لم يتقن الاعراب الا المثقفون منهم المتبحرون في اللغة العتيقة وإن كانوا يخطئون فيه أيضا. وبعد فترة طويلة أو قصيرة نسي أولئك الكتاب الاشوريون والبابليون قواعد الاعراب تماما فظنوه زينة غير مفيدة للغة وصاروا يزودون الأسماء به دون نظام نحوي . وبالنظر إلى تاريخ اللغات السامية فإنه من الجدير بالذكر أن العربية التي دخلت التاريخ في القرن الخامس الميلادي قد حافظت على ظاهرة الإعراب بينما كانت الأكادية قد فقدته قبل الميلاد بألفي عام .

لقيت القبائل السامية التي دخلت ما بين النهرين في منتصف الألف الثالث كثيرا من المجالات الحضارية غير المعروفة لديهم فأخذوا يقبلون بعضها ، ولم يكن تقبلهم مقتصرًا على المكتسبات المادية فقط بل أخذوا من العادات

الاجتماعية واللغوية أيضا ، وبعد زمن قليل نسبيا صارت الوعود السامية — وهم الذين نسميهم بالاكاديين — تعتمد على نمط النطق السومري ، ونتيجة لذلك أبدل أبناء الاكادية الأصوات المنطوقة بين الأسنان التي لا تبجها السومرية إلى أصوات نظيرة لها وهي أصوات الصفير فصاروا ينطقون الثاء شيئا والذال زايا والظاء صادًا ونطقوا مثلا (شُورُم) المقابلة للثور في العربية أو (صِلُم) المقابلة للظل ، وفقدت الاكادية بسبب تأثير السومرية فيها بعض الفونيمات الخاصة باللغات السامية والتي بقيت موجودة في العربية وهي الأصوات الحلقية الهمزة والحاء والعين والغين ، ولم تختف هذه الفونيمات تماما بل تركت آثارا صوتية في نطق الكلمات التي كانت تحتوي عليها من قبل ، فقد ابدلت الفتح إلى ما بين الفتح والكسر أي (e) بجوار الهمز والعين والغين والحاء أو بعبارة أدق امالت الهمز والعين والغين والحاء من الفتح إلى الكسر قبل اختفائها وبقيت امالة الفتح بعد فقدان هذه الأصوات الحلقية فقالوا مثلا (ريشُم) بدلا من (رَأشُم) الأصلية المقابلة لكلمة (رأس) في العربية أو (إرِشُم) بدلا من (غَرِشُم) الأصلية المقابلة لكلمة (غرب) في العربية. ومن الجدير بالذكر هنا أن الأكادية التي هي بالنسبة لظاهرة الاعراب في منزلة العربية قد انحرفت في ميدان الأصوات عن الأصل واقتربت من المرحلة التي تقوم الفينيقية أو العبرية عليها .

ولتحديد منزلة العربية في اطار اللغات السامية نلقى نظرة على اللغة الاوجاريتية وهي من أقدم اللغات السامية أيضا . لقد عثر علماء الآثار خلال حفرياتهم في راس شمرا بالقرب من ساحل الشام على آثار مدينة قديمة كان اسمها أوجاريت واكتشفوا هناك مجموعة كبيرة من الواح فخارية مكتوب عليها بخط تشبه رموزه رموز الخط المسماري البابلي أو الاشوري من حيث الشكل الظاهر ألا أن الخط الذي دونت به الكتابة الاوجاريتية والنصوص الاوجاريتية كان مختلفا عن نظام الخط المسماري البابلي اختلافا تاما ، وقد

تبين هذا الأمر على الفور قبل فك أسرار هذه الرموز . يشتمل الخط المسماري الاوجاريتي على واحد وثلاثين رمزا بينما كان عدد الرموز المسمارية البابلية أو الاشورية أكثر من مائتين ، ويقوم الخط الاوجاريتي على أساس النظام الابدجدي ويشابه الخط المسماري من جهة الشكل الظاهر فقط إلا أن له ميزة يتميز بها عن جميع الخطوط الابدجدية السامية الأخرى ما خلا الخط الحبشي ، فالخط الأوجاريتي يملك ثلاثة رموز دالة على مقطع مركب من صامت ومتحرك - وكان هذه الميزة بقية النظام الكتابي المقطعي الخاص بالخط المسماري الاكادي - والرموز الثلاثة الدالة على الصامت المتحرك هي الرموز المعبرة عن الهمزة ، فيعبر أولها عن الهمزة المفتوحة والثاني عن الهمزة المكسورة والثالث عن الهمزة المضمومة . وكلما وجد أحد هذه الرموز أحاطنا ذلك علما بالحركات في اللغة الاوجاريتية .

وان المعلومات التي تمدنا بها هذه الرموز لا يمكن أن يبالغ في تقديرها مهما قلنا، فمنها نستطيع أن نعرف أن عدد الحركات يقابل عدد الحركات في العربية تماما ويستفاد من الأسماء الاوجاريتية المتضمنة احدى الهمزات - عندما يكون الهمز آخر حرف في الكلمة - بأن هذه اللغة التي كانت دارجة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر قبل الميلاد ملكت ظاهرة الاعراب على نحو ما نعرفه في العربية والاكادية ، فهناك مثلا كلمة (كسىء) المقابلة لكلمة (كرسى) في العربية وهي لا تخلو في آخرها من احدى الهمزات الثلاث فيدل الهمز المضموم على الرفع الذي يأتي مبتدأ أو فاعلا والهمز المفتوح الذي يدل على النصب الذي يأتي مفعولا به ونجد في نص من النصوص الاوجاريتية عبارة (تحت كسىء) أي تحت الكرسي حيث يدل الهمز المكسور على الجر . ولو أردنا وصف اللغة الاوجاريتية من حيث أكثر ملامحها ظهورا قلنا إنها لغة جاء بها اسلاف القبائل العربية حين وفدوا إلى تلك المناطق الشامية ، لأن اللغة الاوجاريتية أقرب اللغات السامية نحوا وصرفا من العربية ، ولكن هذا لا يعني السكوت عن بيان

اختلافاتها عن العربية ومن أهمها عدم وجود أي أداة دالة على النكرة أو المعرفة ، فتدل الكلمة المذكورة (كسىء) على النكرة أي كرسى كما تدل على المعرفة أي الكرسي دون أي فرق بين الاسم المنكر والاسم المعروف وهي نفس الظاهرة التي عثرنا عليها في الأكادية حيث لا يعرف الاسم أشكالا مميزة للنكرة من المعرفة أيضا وهذا بلا شك هو الوضع الاصلى للغات السامية .

ان دراسة اللغات السامية ميدان واسع ، ولذا فمن غير الممكن في هذا المكان المحدود أن نتناول إلا القليل من المسائل المتعلقة بالتساؤل عن منزلة العربية أو مكانتها بين اللغات السامية الأخرى ، ويكفي هذا البحث القصير لكي نرى أن العربية من أكثر اللغات السامية اصالة حتى بالنسبة للغات التي هي أقدم منها بكثير .

فولف ديتر ش فيشر

الفن في شعر ابن خفاجة (*)

بقلم : كمال عمران

يرمي هذا العمل إلى الوقوف عند خصائص شعر ابن خفاجة الأندلسي (450 - 533هـ) الفنية. ويطمح إلى تجاوز تتبع أسلوبه الشعري تتبعاً خطياً. فهو عمل يسعى إلى استكشاف مواطن الطرافة والتقليد في فن شاعر يمكن أن يعتبر نموذجاً ناطقاً عن البيئة الفكرية السائدة في الأندلس على عهد ملوك الطوائف بصفة خاصة . وكان بالإمكان توخي طريقة اللسانيات الحديثة لدراسة شعر هذا الأديب فهي بلا ريب ، تعرج بنا إلى نتائج خطيرة الأبعاد ، ولكننا اكتفينا بالمنحى التقليدي لسببين رئيسيين : الأول أن ابن خفاجة لم ينل حظاً خصباً عند النقاد القدامى (1) أو المحدثين (2) فلم يقع التوسع في دراسة فنه الشعري حسب ما يقتضيه عمود الشعر العربي إلا قليلاً (3) . والثاني أن شعر ابن خفاجة

(*) اشرف على منطلقات هذا العمل مشكوراً الاستاذ الشاذلي بويحي ، وقد استفدنا من ملاحظاته عند صوغه .

(1) عند ابن دحية المطرب في أشعار أهل المغرب المطبعة الاميرية 1955 .
الفتح بن خاقان فلائذ العقيان طبعة القاهرة 1283هـ ...

(2) عند رثيف الخوري ابن خفاجة الأندلسي والأدب : وصف الطبيعة عند العرب مجلة الطليعة عدد 4

جودت الركابي : في الأدب الأندلسي : دار المعارف القاهرة 1960 .
احسان عباس : تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين دار الثقافة بيروت 1962

(3) دراسة حجاجي : H. Hadjadji : Vie et œuvre du poète andalou Ibn Khafadja. Presses I.P.P. Alger (S.D.).

مشفوع بنظرية نقدية جعلها الشاعر مقدمة لديوانه . ولئن اقتفى في هذا المجال أثر أبي العلاء في لزومياته فإنه أثبت موقفا نقديا يتساوق ومفهوم الشعر كما حدّده النقاد القدامى . ولا خفاء أن ابن خفاجة يعدّ بمقدمته ، قارئا للديوان ، مخبرا عن أوجه التميز فيه ، مشيرا إلى مراحلها ، ولكنه لا يلزمنا بقراءته بقدر ما يوفّر لنا نموذجا طريفا في معالجة النص الأدبي من خلال مقدمات أصحابه ، كما أن التعرض إلى فن ابن خفاجة في شعره يهدف إلى ربط الشكل بالمضمون أو إلى محاولة الوقوف على صورة التآزر بينهما . فلقد كانت حياة الشاعر متميزة (4) تميز الحياة الأندلسية عصر ملوك الطوائف ، فإلى أي حد كان فنه في ديوانه متميزا أيضا ؟

اعتبر ابن خفاجة شاعر الطبيعة وملاذ الحياة بما فيها من لهو وغزل وطرب ولقد أحب فعلا الحياة وتذوقها تذوقا ينكشف من خلال أشعاره (5) فكان تعبيره يتدفق أحاسيس وحركة ولا تقف شاعرية ابن خفاجة عند هذا المستوى من مراحل الحياة حسا ومعنى ، تجربة واقعية وتجربة أدبية ، بل انها اتسمت أيضا بتجلدها في الأغراض التقليدية من مدح ورناء وغزل وزهد . فلا تنحصر مقومات الشاعرية حينئذ في عنصر الأغراض قديمة كانت أو مستجدة ، فحسب ، بل تتجاوزه إلى ما اصطلح النقاد على تسميته المعنى والمبنى

(4) حجاجي ص ص 32 - 59 .

(5) القطعة 43 .

يقول ابن خفاجة : وقال يتغزل ويصف يوم انس :

وأغيد في صدر الندى لحسنه	حلي وفي صدر القصيد نسيب
من الهيف أما ردفه فمنعم	خصيب وأما خصره فجديب
ترف بروض الحسن من نوروجه	واقمته نواره وقصيب
جلاها وقد غنى الحمام عشية	عجوزا عليها للحباب مشيب
وجاء بها حمراء أما زجاجها	فماء وأما ملؤه فلهيب
على لجة ترتج أما حبابها	فنور وأما موجهها فكثيب
تجافت بها عنا الحوادث برهة	وقد ساعدتنا قهوة وحبيب
وغازلنا جفن هناك لئرجس	وميتسم الإقحوان شنيب
فله ذيل للتصابي سحبه	وعيش باكناف الشباب رطيب

وهما قوام الشعر لأنهما يبحثان في موضوع النظم ومادته الفكرية وكذلك في الصورة التي يتبلور بها الموضوع في التعبير بالألفاظ والأوزان والصورة الشعرية . ولعل البحث عن علاقة الشكل بالمضمون يبرز مدى نجاح الشاعر في فن الشعر . بيئة ابن خفاجة الفكرية :

لا نروم في هذا المجال العودة إلى ترجمة ابن خفاجة . وإنما نسعى إلى إبراز جملة من الصفات المتعلقة ببيئة الشاعر الفكرية عسانا نجد فيها طابعا مميزا لهذه الفترة ، ولعلنا نستنتق من خلالها وجهها من وجوه شاعريته .

يطالعنا أبو بكر بن خير (502 - 575هـ) في الفهرسة (6) بعدد من الكتب أثبت انتشارها في عصره فذكر أهمها (7) :

- (1) المعلقات التسع شرح أبي النحاس النحوي (م 337) .
- (2) المفضليات والاصمعيات (المفضل الضبي م 170هـ، الاصمعي م 214هـ) .
- (3) الحماسة لابن أبي تمام (م 231هـ) شرح الاعلم الشنتمري وأبي بكر ابن أيوب .
- (4) أشعار هذيل .
- (5) كتاب الأشعار الستة .
- (6) نقائص جرير (110هـ) والفرزدق (110هـ) .

كما ذكر عددا من الدواوين التي كانت متداولة إلى جانب الامهات التي كان منها يرتوى الرّيضون :

(6) أبو بكر بن خير : الفهرسة : فهرسة ما رواه عن شيوخه الطبعة الثانية تحقيق زيد بن وطرغوه مؤسسة الخانجي القاهرة 1963 .
(7) الفهرسة ص ص 305 - 394 .

(1) ديوان ذي الرمة : وقد قال في شأنه ابن دحية متحدثاً عن ابن زهر :
وكان شيخنا الوزير أبو بكر - رحمه الله - بمكان من اللغة مكين ، ومورد
من الطلب عذب معين كان يحفظ شعر ذي الرمة ، وهو ثلث لغة العرب (8) .

(2) ديوان أعشى بكر (؟) (570م) .

(3) ديوان أبي العتاهية (م213) .

(4) ديوان أبي تمام (م231) .

(5) ديوان المتنبي (م354) .

(6) ديوان الصنوبري (م334) .

(7) شعر أبي العلاء المعري (م449) .

كما سرد أبو بكر بن خير سلسلة من الكتب المتصلة بالطبقات واللغة
والأدب (9) .

تنبه إلى قيمة التعرض إلى هذه الكتب في ربط حياة ابن خفاجة بحياة ابن
خير . فقد عاش الرجلان فترة زمنية متقاربة ويعسر ان يتغير المناخ الفكري
من عهد ابن خفاجة إلى عهد ابن خير . ويجدر التأكيد في هذا التقارب على
الفترة الثالثة من حياة ابن خفاجة إذا اعتبرنا الصمت (10) فترة قائمة المذات .
وان استقرأ المؤلفات المذكورة يكشف لنا بُعد لون الثقافة السائدة في عصر
ابن خفاجة . وهي متميزة بتمسكها الوثيق بالمصادر القديمة التي كان منها
ينهل طلاب العلم سواء في بغداد أو في قرطبة . وهي توفر للناشئة ، بداهة ،
تكويناً كلاسيكياً أصيلاً . وقد تشبع ابن خفاجة بهذه الكتب ونهل منها وهو
لا يخفي سيره على درب القدامى فأعلن في خطبته «أما بعد ، فإنني كنت

(8) ابن دحية : المطرب ص 206 .

(9) الفهرسة ص ص 370 - 394 .

(10) حجاجي ص 60 .

والشباب يرق غضارة ، ويخفّ بي غرارة ، فاقوم طورا واقعد تارة قد جنحت إلى الأدب ارتاده مرتعا وأرده مشرعا . فما تصفحت مثل شعر الرضي ومهيار الديلمي وعبد المحسن الصوري وما حذا حذوه وأخذ مأخذه حتى تملكني من تلك المحاسن الرائعة الرائقة والألفاظ الشفافة الشائقة ما يناسب برد الشباب رقة وبرد الشراب ريقه . فما كان إلا أن مِلت إليه واقبلت عليه ، أروقه وأرويه ، وأحاول التشبه بواحد واحد فيه » (11) . فعلاوة على الكتب التي ذكر ابن خنير ، يضيف ابن خفاجة في خطبة ديوانه قائمة أخرى نعتبرها عينات من المصادر التي ارتوى منها وصقل على منوالها قريحته وبلور شاعريته وتطفح الخطبة في فقرات عديدة بهذه المعاني التي تؤكد نشوء الرجل فكريا نشوءا كلاسيكيا .

ويفضي الربط بين المصادر المثبتة في الفهرسة ، والمصادر التي أشار إلى عدد منها ابن خفاجة في خطبته ، إلى نتيجة بديهية تجعلنا نتيقن أن ابن خفاجة متخرج من المدرسة الكلاسيكية الجديدة (12) وقد سبق لأبني الطيب المتنبّي ، وقبله لأبني تمام والبحثري أن ركزوا دعائم هذا الاتجاه الشعري .

فما هي مقومات هذه « المدرسة » وأين تكمن مواطن التأثير في شعر ابن خفاجة انطلاقا من ديوانه ؟

إذا بحثنا في عمود الشعر ونهج القصيدة ، نجد الراوة ومؤرخي الأدب والنقاد لا يعدّون الشعر شعرا إلا إذا جرّى على النظام الجاهلي القديم . وقد أجاد ابن قتيبة (267هـ) حوصلة هذا المعني في قوله : « وليس لتأخر الشعراء أن يخرج عن مذهب المتقدمين في هذه الأقسام فيقف على منزل عامر أو يبكي عند مشيد بنيان لأن المتقدمين وقفوا على المنزل الدائر والرسم العاني أو يرحل

(11) خطبة ابن خفاجة ص 6 الديوان تحقيق مصطفى غازي الاسكندرية 1963 .

Regis Blachère : Histoire de la littérature arabe, t. 3, p. 554

(12)

على حمار أو بغل ويصفهما ، لأن المتقدمين رحلوا على الناقة والبعير أو يرد على المياه العذب الجوّاري لأن المتقدمين وردوا الأواجن والطوامي ، أو يقطع إلى الممدوح منابت النرجس والآس والورد لأنّ المتقدمين جروا على قطع منابت الشيخ والخنوة والعرار » (13) .

فالناقد العربي قديما ، حينئذ ، يقرر أن شاعرية الشاعر لا تكمل ، بل لا يعترف له بها إلا إذا خضع لهذه التقاليد الشعرية الجاهلية . فهي تجسم عنده المثال أو النموذج الذي ينبغي أن يُحتذى ، فهي القاعدة الثابتة التي يجب الانطلاق منها . بل إنّ الشاعر العربي قديما كان يُحسّ في أعماقه ، مهما حرص على الخروج عن هذه القوالب ، بضرورة الابداع في هذا النمط أوّلا . وفي ديوان عمر بن أبي ربيعة (93هـ) الشاعر الغزّلُ مثال ، وعند أبي العلاء مثال أفصح . فقد بلغ ذروة الابداع في اللزوميات ، وهي شعر لم يكن يألفه العرب الا لما ما كما ذكر أبو العلاء نفسه في مقدمة ديوانه (14) . ولكنه قبل الابداع والتميّز نحا نحو القدامى في سقط الزند . فكانه لا شاعرية الا بمحاكاة القدامى ، وتلك سلفية الشعر العربي فقد كبّلت الشعراء واضطرتهم إلى التقليد وإلى التكلف في مواطن عديدة . ويتعين بالنسبة إلى شعر ابن خفاجة أن نبّحث عن مظاهر التقليد الفني ولعلّ التذكير بكلام المرزوقي (421هـ) في شرح الحماسة يمهّد السبيل إلى استكشاف قيمة شعر ابن خفاجة من ناحية ارتساخ شعره في محاكاة القديم ، وقد عدّ المرزوقي ملامح التقليد : « انهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، والاصابة في الوصف والمقاربة في التشبيه ، والتحام أجزاء النظم والتماها على تخير من لذيذ الوزن ومناسبة المستعار منه للمستعار له ، ومشكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما

(13) ابن قتيبة : الشعر والشعراء ص 18 دار احياء الكتب القاهرة 1364 هـ .

(14) أبو العلاء المعري : اللزوميات ص 38 دار صادر بيروت 1961 .

للقافية حتى لا منافرة بينهما (15) وقد جعل النقاد لكل باب من هذه الأبواب معيارا سنسعى إلى أن نقيسه إلى شعر ابن خفاجة :
مظاهر الصناعة في شعر ابن خفاجة :

إذا تخلصنا إلى الشكل في ديوان ابن خفاجة نجد لغة متسمة بطابعها الأعرابي فقد بقيت الأماكن والمسميات والأجواء ناطقة عن الأصل العربي وكأن البون بين الحياة في جزيرة شقر وفي الجزيرة العربية منعدم . فنحن نقرأ شعر ابن خفاجة في قسم من أقسامه فنعيش جو البادية العربية ونحس بمياسمها وتدخلنا معالمها . بل إنه يعسر بالقياس إلى جملة من الأبيات أن ندرك أن صاحبها أندلسي وأنه هتف بصدق :

يا أهل أندلس لله دركم	ماء وظلّ وأنهار وأشجار
ما جنة الخلد إلا في دياركم	وهذه كنت لو خيّرْتَ اختار
لا تنقوا بعدها ان تدخلوا سقرا	فليس تُدخل بعد الجنة النار

القطعة 301

لقد استطاع ابن خفاجة أن يلاصق البيئة الصحراوية فوقف على اطلال سبق لغيره من الجاهليين والاسلاميين أن وقفوا عليها :

وما شاقني الا وميض غمامة تطلع في نجد فحيّ اللوى ربعا
القصيدة 48 البيت 2

وأضاف في استهلال مدحية قالها في أبي اسحاق 16 :

فيا خيم نجد دون نجد تهامة ونجد ووخذ للسرى وذميل
ويا ريم نجد والعوادي كثيرة بحكم الليالي والوفاء قليل

(15) المرزوقي : شرح ديوان الحماسة مقدمة الشارح ص 9 القسم 1 الطبعة 1 القاهرة 1951 .
(16) انظر مصطفى غازي ص 438 .

الا رجعت عنك الشمال تحية تمشت بها عني إليك قبول
وجاذبني ريا العرارة ناسم تجاذبني فيك النحول عليل
15-12-233

وقد انضافت في هذه الأبيات إلى أسماء الأماكن في الجزيرة العربية أنواع نبت لا تعرفها شمر على وجه الخصوص والأندلس على وجه العموم وتواتر استعمال عبارة البشام أيضا بل نلمس أن النبتة تتحول إلى مرتع شاهد على أيام المرح والتصابي وقد أضفى جرس هذه العبارة موسيقي على كل الاستعمالات في الديوان :

وكنت ، ومن لباناتي لُبَيْسَى هناك ، ومن مراضعي المسدام
يطالعا الصباح بطن حزوى فينكرنا ويعرفنا الظلام
وكان بها البشام مراح انس فماذا بعدنا فعل البشام ؟
5 - 3 - 16

ولم يعدم الديوان اللغة الكلاسيكية باستعمال متواتر لأسماء حيوان الصحراء والبادية (17) ولعل ذكر الناقة يلفت الانتباه في هذا المجال ولا يبطل الاستغراب إلا بالرجوع إلى التقليد الفني إذ أن البيئة الأندلسية الخصبة لا تعرف حيوان الصحراء ، فطبيعة اللغة التي يكتب بها الأديب والشعر الذي ينظمه والجمهور الذي يوجه إليه ابن خفاجة هذا الشعر ، تحتم استلهام معالم الحياة البدوية العربية وان للجمهور الذي يردد الشعر ذوقا اكتمل وتميز بفضل ما اجتراه الشعراء وقتنه النقد من نموذج شعري تقليدي. ولا يقتصر ابن خفاجة على ذكر نوع واحد من الحيوان بل يستعمل القطاة والهزبر والفرس والذئب من قبيل الحيوانات التي رددتها امرئ القيس أو عنترة ... ولا يقف اختيار هذه الألفاظ عند حدّ التقليد الفني الخالص بل يتجاوزه إلى ما في تلك الألفاظ

من موسيقى موحية أيضا تساق وجوّ حياة البادية وتنطق عن رهافة حسّ البدو . وقد عدّد حمدان حجاجي أنواعا كثيرة من الألفاظ التي تمحّض ابن خفاجة ليكون شاعرا تقليديا في مستوى التعبير من ذلك التعرض إلى الأسلمحة والأبنية والوقوف عند الاشكال (من نوع خليلي) أو الحكم والامثال .

نستنتج من كل هذه الخصائص أن لغة ابن خفاجة في سياق الحديث عن مظاهر الصناعة لغة تتجاوب والذوق العربي . بل إننا نبقى بهذا الشعر في الجوّ الاعرابي فنذكر بيسران ابن خفاجة تتلمذ على المدرسة الكلاسيكية الجديدة فابعد في مستوى اللغة إذ لا نلمس تكلّفا في العبارة ورغم أنها بدوية فهي قد وردت في سياق شعري متناسق الوحدات .

أما الأسلوب ، فقد أوحى كلام المرزوقي في خصائص الشعر أن المعيار الذي ارتضاه النقاد يولي الأسلوب أهمية ذات بال ويمكن أن ننطلق في هذا القسم من احصائيات حجاجي حتى نستجلي فن ابن خفاجة في هذا الميدان .

ففي البيان « قال ابن رشيّق 456 هـ في عمدته ، قال أبو الحسن الرماني في البيان ، هو احضار المعنى للنفس بسرعة إدراك » (18) فهو يستوجب براعة في التعبير ومزجا لطيفا بين عفو البديهة وكدّ الروية . وفي الديوان نماذج متعددة من أسلوب البيان فتد احصى حجاجي تسعمائة تشبيه في الديوان منها خمسمائة تشبيه حسي تتصل بالنظر خصوصا . فاستغل التشبيه بالنجم وبالهلال وكذلك بالحيوان كالأسد والغزال كما شبه بالسحاب ومن أبرز أمثلة التشبيه في الديوان ، وصف الصباح بالسيف ، والليل بالغمد :

أجوب جيوب اليد والصبح صارم له الليل غمد والمجرّ نجاد

أما في باب الاستعارة فقد ذكر ابن رشيق أن « الاستعارة أفضل المجاز ... وليس في حكي الشعر أعجب منها وهي من محاسن الكلام إذا وقعت موقعها (19) ». وأضاف عن القاضي الجرجاني (392هـ) « الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصلي ، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها وملاكها بقرب التشبيه ، ومناسبة المستعار للمستعار له . وامتزاج اللفظ بالمعنى حتى لا يوجد بينهما منافرة ولا يتبين في أحدهما إعراض عن الآخر » (20) .

فالاستعارة أسُّ من أسس الشعر العربي قد قصد إليه الشعراء لاثراء المعنى وتحلية المبني فلا غرابة أن يكثر ابن خفاجة استعمال هذا الضرب البلاغي . وقد احصى حجاجي ستا وستين وثمانمائة وألف استعارة في الديوان ، يتسنى أن ففرعها إلى فرعين .

الفرع الأول متصل بالانسان من حيث جسمه ولباسه وظواهر أخرى مرتبطة به

ويا رب ليل جنني المنى شهبي اللحمي ، مستطاب اللحم

46 — 5

فالشمس شاحبة الجبين مريضة والريح خافقة الجناح بلبل

10 — 196

والفرع الثاني متصل بالطبيعة :

يا هزة الغصن الوريق وبشاشة الروض الأنيسق

1 — 4

هذا غراب دجاك ينعب فازجر وعباب ليلك قد تلاطم فاعبر

1 — 167

(19) نفسه ص 268 .

(20) نفسه ص 270 .

لعل غزارة استعمال الاستعارة تنطق عن حذق ابن خفاجة فن نظم الشعر ، بل هي من الأدلة على أنه استطاع أن ينفذ إلى أسرار الصناعة في هذا الميدان . وهي تأكيد أنه خرج ، في هذا السياق ، عن التكلف إلى ترويض الصنعة حتى بدت كأنها من عفو البديهة إذ جرى الشعر ، بالاستعارة والتشبيه ، مجرى الطبع أو كاد .

وفي فن البديع نقف على ميزة الصناعة نفسها فقد استوعب شعر ابن خفاجة ألوانا من المحسنات شتى فلم يعدم الجناس بضروبه والطباق وردّ الصدر على العجز والمبالغة . فقد اتسم ديوانه بالفنيات التي اشترطها النقاد لاكتمال نضج الشاعر .

ففي جناس التماثل نجد قول ابن خفاجة :

نجمت تروق بها نجوم حسبها بالايكة الخضراء من خضراء
4 — 24

وفي الجناس المحقق أو المطلق :

تهادى بي لذكركم ارتياح فبت وكل جانحة جناح
1 — 91

وفي التريد قوله :

وأهيف قمام يسقي والسكر يعطف قدّه
فكاد يشرب نفسي وكدت أشرب خدّه
286 — 1و4

وفي التصدير :

ألا مضى عصر الصّبى فانقضى وحبذا عصر شباب مضى
1 — 46

وفي الطباق ، استعمل طباق الايجاب :

ما ارتباب أن سروره لكآبة يوما وأن بقاءه لفناء
25 — 215

كما استعمل طباق السلب :

أدعو فلا تلوى ، وأنت قريب؟ وأشكوفلا تُشكى وأنت طيب
1 — 26

ولم تعد محسناته المقابلة :

شأوت مطايا الصبي مطلبـا وطلت ثنايا العلى مرقبا
واقبلت ، صدر الدجى ، عزمة تُوطيء ظهر السرى مركبا
2 — 1 — 69

وفي التفويت (19) :

يا لين عظمي ، واخضرار جنابي لرفيف آداب ، وماء شباب
راقا ورقا ، فالتقى بهما معا ثغر الحباب واوجه الاحباب
2 — 1 — 180

وفي ردّ العجز على الصدر :

فتق الشباب بوجنتيها وردة في فرع اسحلة تميد شبابا
1 — 219

وفي اللف والنشر :

فإذا رنا وإذا شلدا وإذا سعى وإذا سفلر
3 — 96

من اليسير أن نتتبع الديوان لاستخراج فروع أبواب البيان والبديع وفي كل هذه الحالات نتأكد أن ابن خفاجة استطاع أن يقتحم البلاغة وأن يصيرها

جَدَدًا يركبه ، فقد انقادت له اللغة ومحسناتها حتى عاد شعره منسابا يترقرق لا يمازجه التكلف ، وهو لم يخرج في باب العروض عن الأوزان الخيلية بل استغل البحور استغلالا كاملا فكثرت عنده تواتر الطويل والكامل في المديح كما تستوجه مقتضياته عادة ، وتواتر الرمل والخفيف في الشعر الوجداني . فهو قد ألبس محتوى شعره ، أوزانا تناسبها ، فتم التناغم في كل الحالات رغم تباين الغاية . بل إننا نلاحظ ، إلى جانب الوجه التقليدي ، لزوم الشاعر ما لا يلزم ، وهذا دليل آخر على أن الفن عند ابن خفاجة أداة طيعة ، فهو قد أرهق الأساليب ولم ترهقه ، وتصرف فيها ولم تُفحِّمِه شأن أبي العلاء المعري ابتلي بالترف الفني ، فأقن الصناعة بل ابدع فيها .

ولبناء القصيدة في ديوان ابن خفاجة خصائص تمحّضها لتعبر عن تقليد الكلاسيكيين أيضا . فقد استغل هذا الشاعر أغراض الشعر القديمة كلها إذا استثنينا غرض الهجاء لأنه ينافي طبعه الوديع وينافر ذوقه المرهف . وقد خضع ابن خفاجة لهذه الأغراض كما خضع للغة الشعر العربي ولأساليبه . فتنوعت الأغراض لتنتطق عن أصالة ثابتة في ديوانه . وقد عني النقاد بعناصر عمود الشعر والقواعد الفنية لقول الشعر بحسب ما عُده من أسرار الجمال الفني في الأدب وهي قواعد تشمل المعنى واللفظ والصورة وأسلوب الشعر والأغراض الشعرية . وقد تحدت هذه القوانين تحديدا ، ولا ينبغي للشاعر أن يخل بشيء منها والا اعتبر خارجا عن عمود الشعر أي خرج عن قواعده وفنّسه وطبيعته ، فيلفظه الذوق العربي وقد كان اسحاق الموصلي ، وهو يتعصب للقدامى ، لا يعدّ أبا نواس شيئا لأنه لم يكن على طريقة الشعراء . أما ابن خفاجة فقد بقي على « طريقة الشعراء » إذ خضع لمقومات الشعر العربي ، في المستوى الشكلي والمضموني .

فهو التزم بقواعد بناء القصيدة في المدح ، والمدح هو أوفر الأغراض الشعرية القديمة مطلقا ، فابتدأ بالنسيب وحافظ على الاستهلال التقليدي

(القصيدة 60 — 69 ...) وكذلك توفر التخلص (القصيدة 9 — 99 ...) وتمت الموازنة بين الاستهلال والمديح (القصيدة 1 — 139 ..) واختتم على الطريقة الكلاسيكية في غالب الأحيان ، إذ الانتهاء تارة بالصنعة والإحكام :

حمل الثناء بها القريض وإنما حمل الحديث رواية عن مسلم
30 — 52

وتارة بالدعاء والتهنئة وطلب الشفاعة :

واشفع على شحط الديار لامل اهدى الثناء على تنائي الدار
99 — 2

ولم يخرج في المعنى عن التقاليد الفنية العربية ، ومعاني المدح على سبيل المثال عند قدامه بن جعفر (337هـ) « تتصل بفصائل الناس من حيث أنهم ناس لا من طريق ما هم مشتركون فيه من سائر الحيوان على ما عليه أهل الالباب من الاتفاق في ذلك ، انما هي العقل والشجاعة والعدل والعفة كان القاصد لمدح الرجال بهذه الاربعة الخصال مصيبا ، والمادح بغيرها مخطئا (21) .
فابن خفاجة شاعر مداح تغنى بالمثل الا على الجاهلي ومميزاته النسب الشريف والحلم والمجد والشجاعة وهي تحصر عادة في معاني الفتوة :

وتمضي به ، في الوغى ، نجدة مضى السيف كفه ، اونا
فترضى الصوارم عنه اخا وتكبر منه المعالي ابسا
وقد لثم النقع اسد الشرى وكثر بها الخيل تعدو ثبي
فلم تر الا نجيعا جرى ورمحا تشظى وطرفا كبا

36 — 33 — 69

كما تغنى أيضا بالمثل الأعلى الإسلامي وما يتضمنه من عدل وجهاد وإقامة الحدود وعفاف وعلم ويحصر عادة في معاني التقوى :

(21) قدامة بن جعفر : نقد الشعر ص 59 طبعة اولى تحقيق كمال مصطفى .

متقلب، في الله ، بين بشاشة يندى الهشيم بها، وبين مضاء
عدل، يظلّ بظله ذئب الغضي جارا ، هناك ، لظبية الوعساء
42 — 38 — 215

وقوله :

إمام في الذؤابة من قریش وحسب المجد من عود صليب
15 — 50

أو قوله :

ويندكي، وراء الليل، عينا حديدة ينام بها الدين، احتراسا، وتسهد
26 — 149

والشأن نفسه متوفر بالنسبة إلى الرثاء لم يخرج فيه الشاعر عن مألوف الشعر القديم ، فابن خفاجة أحسن استغلال المعاني التقليدية التي أضحت النموذج الذي ينحو نحوه الشعراء وقد قننه النقاد وضبطوا عياره .

الا أن استسلام ابن خفاجة لهذه القوالب القديمة لا يعني البتة أنه بقي سجينها مقتصرًا عليها . بل يتسنى لنا أن نبحث عن مواطن أخرى من شاعريته تنطق عن إبداعه وفداذته حتى تكتمل صورة أدبه في مستوى الفن .
مظاهر الفن :

حاولنا أن نستجلي صورة أولى من شعر ابن خفاجة فوجدناه في مستوى اللغة والأسلوب والمعنى لا يخرج عن القواعد المألوفة فكأننا به شاعرا جاهليا أو كلاسيكياً يتصرف في الشعر تصرفا عربيا اعرابيا وقد سمينا هذا القسم الأول صناعة إذ برز ابن خفاجة وقد اتقن فن النظم وسائر ألوان الصناعة الشعرية المذكورة عند النقاد وهي التي تجعل الشاعر فحلا في جانب الإبداع الفني على طريقة القدامى . ولئن افقتن ابن خفاجة بشعر المتقدمين وقد ذكر في خطبته مہيار الديلمي والمتنبي والشريف الرضي وهم من أساطين الشعر

العربي ، فهو قد نجح في النسج على منوالهم بل إنه استطاع أن يقنعنا بأنه شاعر عربي أصيل يستجيب في شعره لمقتضيات هذا الشعر وقوانينه وفنونه من ناحية ، وللدوق الذي لم يكن يرتضي أو يستسيغ الا ذلك النمط من الشعر التقليدي في درجة أولى من ناحية أخرى .

فإذا كان الوجه الأول يكشف عن لون من ألوان شاعرية ابن خفاجة ، فإنه على غرار المعري ، والمتنبي ... لم ينحس في التقليد أو الارتفاع إلى مجارة الذوق العربي البدوي بل قد تجاوز هذا الوجه إلى لون اخر متميز راود فيه معالم الخلق والجمالية والابداع الفذ :

إن أول ما يلفت انتباهنا في هذا السياق ظاهرة طريفة لم يسبق ابن خفاجة إليها الا المعري ، إلا أن ابن خفاجة تميّز تميّزا . ومصدرنا في هذا القسم الخطبة وهي تطفح مخبرات خطيرة الابعاد يجدر استغلالها في هذا السياق . قال ابن خفاجة : « ولما ارتقت بي السن مرتقاها وشارفت الحياة منتهاها وتوالت رغبة الاخوان فيه تتجدد ، وحرص الأعيان عليه يتأكد توخيت أن أقصره في مجلد واحصره واحصره جملة وانشره ، وكان قد باد أو كاد لدثور رقاغ مسوداته ... واقتضى النظر فيما حاولته ان اتعهده ثانيا تعهد مؤلف واتفقده عائدا تفقد متأمل مثقف ، فمنه ما تعهده فقيده ، ومنه ما لحظته فلفظته ، ومنه ما تصفحته فاصلحته ، إما لاستفادة معنى وإما لاستجادة مبني » (22) .

فهو شاعر لازم ديوانه وجمعه بنفسه واعتنى بتنقيح بعضه والاضافة إلى بعضه فأبقى منه ما شاء وارضى ، ورضي منه ما شاء واختار وترك البعض الآخر وقد صرح بهذه العملية ليؤكد تفرغه لشعره وهو لم يحتمس في قسم

كبير من حياته بولي نعمة يكفيه نوائب الدهر ويتزهره عن الاحتياج إلى من سواه (23) فلا ضير أن ينكب على ديوانه انكباب مُؤَلِّدٍ متأمل .

هذا العمل هو عمل الفنان الذي يستوعب الكل فيمحصه ويثمنه ثم يستصفي منه الاجزاء الملائمة ، ليقوم بعملية الغرلة فينطق عن ذوقه وينم عن فنه .

فقد نقّح ابن خفاجة شعره وفي هذا التنقيح (24) اخراج أو اعمال (25) وذلك ضرب من ضروب الفن. ولم يبق الشاعر عند هذا الحد بل تجاوزده إلى اقمحام فقرات نثرية (26) تتقدم الشعر (27) أو تتخله (28) أو تحتّمه (29) ولعل الغاية منها الترفيه والتنشيط ، فما أن يكمل القارئ قراءة الشعر ، إن كل ، حتى ينتقل إلى نثر موشى يدفعه إلى المزيد. وللإعمال قيمة أيضا تدل على الاهتمام بالناحية الفنية إذ يُراعى الجانب الشكلي أو الخارجي من الديوان، وهي عملية قد انجزها كثير من الشعراء منهم على سبيل المثال Alfred de Vigny, Baudelaire

وفي الخطبة للماعنات نقدية أنكر فيها ابن خفاجة على معاصريه تقديم إياه استعمال نوع من التركيب أو ضرب من الوصف ، وما يعيونه عليه يعدّ من وجوه الابداع المستحسنة عند غيره من الشعراء القدامى خاصة . ولعل التعرض إلى معاصري ابن خفاجة يؤدي بنا إلى تساؤل خطير : لماذا وقع اختيار رواة شعره على نموذج واحد منه . فنحن نكاد لا نجد عند ابن

(23) حجاجي ص 41 .

(24) انظر عدد 178 من ديوان ابن خفاجة .

(25) العبارة من استعمال الأستاذ الشاذلي بويحي دروس التبريز سنة 1979 .

(26) انظر القطع رقم 127 - 181 - 247 إلى 263 و 265 وقد وردت نثرا خالصا .

(27) كل القطع تبدأ بمقدمة نثرية موجزة أو مطولة .

(28) انظر القطع رقم 1 - 239 - 244 - 292 .

(29) انظر القطع رقم 1-8-16-49-79-119-126-128-139-150-215-223-233-264 .

دحية (30) أو الفتح بن خاقان (31) أو الضبي (32) أو المقرئ (33) إلا اثباتنا للمقطوعات من ناحية وللشعر المنتمى إلى المرحلة الأولى من مراحل ابن خفاجة الشاعر من ناحية أخرى ؟ وقد تعرض مصطفى غازي إلى الملاحظة نفسها في مقدمة الديوان . « والملاحظ بوجه عام أن مؤلفي كتب الأدب والتراجم — فيما عدا القليل — ينجحون إلى الاختيار من مقطوعات ابن خفاجة وقلما يختارون من مطولاته ، وإن أذواقهم تكاد تتفق على مجموعة بعينها من مقطوعاته يختارون جملة أو يقتطفون أبياتا منها ، والسرفى اجماعهم عليها فضلا عن جودتها ودالتها أن بعضهم ينقل عن الآخر دون الرجوع لديوانه » (34) .

وإذا وافقنا غازي على طبيعة الاختيار ، فإننا لا نوافق على تخريبه لأن الاحتفاظ بهذه المقطوعات على المطولات فيه تنبيه من الجامعين إلينا ، بأنهم اختاروا الشعر وفي الاختيار إبراز وفي الإبراز إشارة إلى تفضيل شعر الفترة الأولى على الفترة الثانية ، فقد وجدوا حقيقة الشاعر في أشعار لهوه ومجونه وعشقه وطبيعته وعردوا بعنايتهم عن أشعار مدحه وراثه وكأنهم انتبهوا أن ذلك الشعر الذي اختاروا هو الذي يمثل ابن خفاجة أحسن تمثيل . وهم اقتصروا على بعض النتف من شعر الفترة الثانية للتدليل على جودته الفنية لا ليوظف وظيفة الافصاح عن حساسية الشاعر وشعوره .

(30) ابن دحية : المعرب صص 64 - 74 - 85 - 92 - 95 تحقيق العريان والعلمي القاهرة 1368 هـ .

(31) الفتح بن خاقان : قلائد العقيان صص 231 - 304 القاهرة 1283 هـ .

(32) الضبي : بغية الملتبس ص ص 202 ، 375 المجلد 3 مدريد 1885 .

(33) المقرئ : نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب طبعة

محي الدين عبد الحميد القاهرة 1969 .

الجزء الأول : ص ص 105 - 129 - 330 - 352 - 449 - 451 .

الجزء الثاني : ص ص 125 - 162 - 183 .

(34) مصطفى غازي : مقدمة الديوان ص 9 .

وإن كان هذا الاختيار لا يبخس قيمة ابن خفاجة الصانع المبدع في المرحلة الثانية فإنه يؤكد أن معالم شخصية هذا الشاعر الفنية تتجلى من خلال شعر الفترة الأولى . وهي فترة اللّهُو والطرب وحب الحياة . وقد كان شعره معبرا عن اللذة والنعيم وهما من مقومات شخصية ابن خفاجة المميزة ، وفيهما وجدت أبعادها الحاملة . وإذا رمنا الوقوف عند فداذة هذا الشاعر الفنية فإن سبيل الكشف عنها كامنة في هذا النوع من الشعر اللاهني .

ففي بناء القصيدة ، نجد أن الهيكل الذي اختار ابن خفاجة في مواطن عديدة من الديوان متمسك بالخروج عن التقليد فقد استهل على طريقة المتنبي بالوجدانيات فلاحت نفسه مرهفة حرّى تارة :

سمح الخيال على النوى بمزار	والصبح يمسح عن جبين نهار
فرفعت من ناري لضيف طارق	يعشو إليها من خيال طار

2 . 1 . 2

وقال متوجعا حيناً آخر :

سجعت وقد غنى الحمام فرجعا	وما كنت لولان تغنى لأسجعا
واندب عهدا بالمُسْتَقَر سالفنا	وطل غمام للصبي قد تقشعا
ولم ادر ما ابكي ارسم شبيبة	عفا ام مصيفا من سليمي ومربعا
واوجع توديع الاحبة فرقة	شباب على رغم الاحبة ودعا

4 . 1 . 9

كما باشر المديح منذ مطلع القصيدة :

بمثل علاك من ملك حسيب	عدلت إلى المديح عن المنسب
-----------------------	---------------------------

1 . 50

وقد استعاض في مواطن أخرى عن التشبّه بالجوء إلى صور من الكون فأحدث طرافة فنية منبثقة عن نفسه الوالهة بالطبيعة :

أهل أطل الأمير الأجل أم الشمس حلت برأس الحمل
فما شئت من زهرة نضرة تردى القضيب بها واشتمل

57 . 1 - 2

أو بصورة اجلى ، يستلهم الطبيعة الزاهية :

أما والتفات الروض عن زرق النهر واشراف جيد الغصن في حلبة الزهر
وقد نسمت ريح النعامى فنبهت عيون الندامى تحت ريحانة الفجر

1 . 1 - 2

وبالطبيعة يتخلص ابن خفاجة في عدد من مدحياته :

ولو سابت ريح الشمال ابن جعفر لجاء على علاقته متقدما

130 . 37

وبها يختتم القصيدة أحيانا :

وحياك من فرع لأشرف دوحسة نسيم كأنفاس العذارى تضوعا
يلعب من خوط الاراقة معظفا ويمسح من مسرى الغمامة مدمعا

9 . 57 - 58

ونلاحظ في المستوى الشكلي أيضا أن الأغراض المميّزة لابن خفاجة ، وهي قطع الغناء واللذة والنشوة إنما هي أبيات قليلة ذات لغة سهلة ونغمة شجية ففي الشعر لين ورفق في الجو وهو ما ينشده الشاعر ويسعى إليه بل يتلهف لبلوغه فتدوى موسيقاه في نفس القارىء فتملئ عليها عاطفته وتسكرها بنشوته : كما نلاحظ تناسقا بين اللفظ والمعنى ، بل بين الأغراض والمعاني من ناحية والأسلوب الشعري من ناحية أخرى . فهي لغة عربية فصيحة ملائمة للأغراض المطروقة .

فلغة الغزل بسيطة بساطة الغزل وجريانه ، صافية صفاء العاطفة المتيمة :

فأستودع الريح الشمال تحية وأستنشق الريح الجنوب سؤالا
وحسبي شجوا ان لي فيك اضلعا حارارا وأردأنا عليك خضالا

74 . 3 — 4

أو قوله على طريقة عبد المحسن الصوري :

يابانة تهتز فينانة وروضة تنفح معطارا
لله اعطافك من خوطة وجبأنا نورك نسوآرا
علقت طرفا فائنا فاترا فبك وغرآ منك غرآرا

75 . 1 — 3

وشأن الخمرّة في هذا القسم من شعر ابن خفاجة اللاهي ، أنها ترتفع به إلى سنام النشوة فهو متلذذ مستخرخ بل انه سيجمع أقصى اللذة في أقصى الامنية :

إنما العيش مدام أحمر قام يسقيه غلام أحـور
وعلى الاقداح والأدواح من حبيب نثر ونور جوهر
فكان الدوح كأس أزبدت وكأن الكأس دوح يزهر

قطعة 86

ولا اكتمال للذة والنعيم الا في ظل جزيرة شقر مرتع الأمانى :

بين شقر وملتقى نهريها حيث القت بنا الامانى عصاها
ويغني المكاء في شاطئها يستخف النهى فحلت جباها

303 . 1 — 2

وفى سياق التعرض إلى بناء القصيدة نلاحظ أن ابن خفاجة استقل في بعض الأحيان بافراد قصائد في غرض ينطق عن حالته الخاصة ويعبر عن مشاغله الذاتية وإن آل امره إلى مزج بعض الأغراض التقليدية فإن الصورة النهائية

توحى بجو خفاجي متميز . فقد مزج في قصيدة واحدة الطبيعة بالخمرة والغزل وفيها عصارة لذة ونشوة عارمة (35) .

بيد أن ابداع ابن خفاجة الفني الخالص يكمن في الطبيعة ، وفيها يتجلى التأزر الفعلي بين الشكل والمضمون . وللطبيعة مراتب فنية متعددة في شعره . فهي أداة فنية . يستلهمها الشاعر ليكمل الصورة البلاغية فهي غذاء تعبيره ومادة محسناته .

إذ يتخذ منها مصدرا للتشبيه :

يتتابعون الى الصريخ كأنهم أمواج بحر قد طمى زخّار

86 . 2

وهي مصدر استعارته :

والليل قد نضح الندى بسرّاله فانهل دمع الطل فوق صدرها

والطبيعة أشمل من وحدات البيان ، فهي الصورة الكلية التي يرسمها الشاعر :

باكرته والغيم قطعة عنبر مشبوبة والبرق لفحة نار
والريح تلطم ارداف الربى لعبا وتلثم اوجه الازهار

17 - 16 . 2

فالصورة الجمالية التي انتقى منها ابن خفاجة وحدات محسناته البديعية لا تخلو من حياة نابضة إذ عناصر الطبيعة تتفاعل ، وبعضها يداعب البعض كناية عن حركتها وتعبيرا عن وجود نير فهي تنفس وتعيش :

وبات سقيط الطل يضرب سرحة ترف بواديها وينضح أجرجا
وقد فضّ عقد القطر في كل تلة نسيم تمشّى بينها فتضوَعَا

7 - 6 . 78

فقد أصبحت الطبيعة مصدر إلهام للشاعر ، تبعث فيه جمال الحياة وكذلك تهديه إلى الابداع الفني ، وإذا أدركنا أنه يستعملها في أغراض غير الأغراض المخصصة للطبيعة المحضّة في المديح وفي اللهو وفي الرثاء ، نعلم بيسر أن الطبيعة كيان مطلق عند الشاعر تماكّه فتملؤه معنى ، بل هي ذلك الشيء الزهيد من أدوات الشاعر الفنية . قد أحسن ابن خفاجة حينئذ استعمال الطبيعة في الأساليب ذات الطابع الكلاسيكي وكذلك أحسن استغلالها في الأساليب المستجدة . إذ الشعر في الطبيعة يوافق رقتها ، ولغته تناسب مصطلحاتها ، وأسلوبه يلائم حفيف غصونها وخرير مياهها . فلا طاقة للشاعر إلا بمجاراة لطفها وتجنّب ما ينبو عنه فلا غريب ولا تعقيد ولا تكلف إذ لغة الشاعر عاشق الطبيعة ، تنحو منحى السهولة وتناسب انسياب أجواء الطبيعة الزاهية . وإن آل امره إلى الصناعة ، فلكي يبقى الشاعر الفحل ويبرهن على قدرته الفنية ورغم ذلك تفور النغمة الموسيقية فوران « جرية ماء ورنّة طائر ... وماء سائح وطير صادق وبطاح عريضة وأرض أريضة » (36) .

إن أمر الطبيعة عند ابن خفاجة متميّز في الشعر العربي وكذلك في الشعر الأندلسي إذ أن وصفه نها ليس كوصف سابقه . فلم يقتصر على الجزئيات فيها ولم يكتف بالرياض ، ولم يتعرض إليها في مناسبات عارضة أو محصورة بل إنه تجاوز ذلك كلّه لينفرد . فإذا الطبيعة حاضرة في شعره في كل جزئياته وأغراضه لأنها طغت عليه أو طغى عليها فامتزجا فإذا هما إلفان لا يفترقان . فالحن المناجاة عنده ، سبيل إلى تشخيصها والارتقاء في رحابها وقد عرّج ابن خفاجة في هذا المجال إلى ميدان بكر ، لم يتناوله الشعراء قباه ، ولم يرتق إليه الشعراء من بعده . فإذا وقفنا معه ، يناجي الجبل (37) أدركنا أن للطبيعة في فؤاده بعدا ذابال :

(36) ديوان ابن خفاجة ص 90 .

H. Pérès : La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle, (37) p. 159, Paris 1937.

أَصَحْتُ إِلَيْهِ وَهُوَ آخِرُ صَامِتٍ فَحَدَّثَنِي لَيْلَى السُّرَى بِالْعَجَائِبِ
وَقَالَ أَلَا كَمْ كُنْتُ مَلْجَأَ فَاتِكِ وَمَوْطِنَ أَوَاهِ تَبْتَلِ نَائِبِ
وَكَمْ مَرَّ بِي مِنْ مَدْلَجٍ وَمُؤَوَّبِ وَقَالَ بِظُلْمِي مِنْ مَطْيِ وَرَاكِبِ
وَلَا ظَمَ مِنْ نَكَبِ الرِّيحِ مَعَاطِفِي وَزَا حَمَ مِنْ خَضِرِ الْبَحَارِ جَوَانِبِي
18 - 14 . 164

فَالطَّبِيعَةُ وَجُودُ حَيٍّ وَعَوَاطِفُ الشَّاعِرِ الْمُنْتَشِرَةُ مِنْ خِلَالِ وَصْفِهِ لِلطَّبِيعَةِ
تَتَجَاوَبُ مَعَ مَا تَحْيِيهِ فِي نَفْسِنَا مِنْ عَوَاطِفٍ أَيْضًا . ذَلِكَ أَنَّ الطَّبِيعَةَ تَعُودُ عِنْدَهُ
مَصْدَرُ السَّعَادَةِ إِذْ هِيَ حُبُورُهُ وَسُرُورُهُ عِنْدَ أَفْرَاحِهِ وَهِيَ حَزْنُهُ وَأَلَمُهُ عِنْدَ أَتْرَاحِهِ .

فَمَلَّ طَرِبًا بَيْنَ ظِلِّ هَفَا رَطِيبَ وَمَاءِ هُنَاكَ انْتَعَبَ
وَجَلَّ فِي الْحَدِيقَةِ أُخْتُ الْمَنَى وَدَنَّ بِالْمَدَامَةِ أُمَ الطَّرِبِ
3 - 2 . 19

وَهُوَ يَلْهَجُ بِزُهْوَاهَا وَيَدْعُو إِلَى مَدَاخِلَتِهَا :

أَنْعَمَ فَقَدْ هَبَّتِ النِّعَامَى وَنَبِهَتْ رِيحُهَا الْخُزَامَى
وَمَلَّ إِلَى أَيْكَةِ بَلِيلِ تَهْفُو وَاهْتَزَّازَا بِهَا قَدَامَى
تَهَزَّ أَعْطَفُهَا الْقَوَافِي لَهَا وَأَكْوَاسُهَا النَّدَامَى
كَأَنَّ أَمَّا بِهَا رُؤُومَا تَحْضَنُ مِنْ شَرَبِهَا يَتَامَى
21 .

قَدْ تَوَدَّى بَنَّا كُلِّ هَذِهِ الظَّوَاهِرِ الْفَنِيَّةِ إِلَى تَجَاوُزِ رَأْيِ حِجَا جِي إِذْ لَمْ يَرِ
الطَّرَافَةَ إِلَّا فِي الْمَعْنَى (38) وَقَدْ وَجَدْنَا أَنَّ الطَّبِيعَةَ وَسِيلَةَ فَنِيَّةٍ مِنْ نَاحِيَةِ ثَمَّ هِيَ
غَرَضُ انْبِثْقَ عَنْ التَّنَاسُقِ بَيْنَ نَفْسِيَّةِ الشَّاعِرِ وَرَقَّةِ الطَّبِيعَةِ فَإِذَا الطَّبِيعَةُ فِي دِيَوَانِ
ابْنِ خَفَاجَةَ شَكْلٌ وَمُضْمُونٌ ، عُنْصُرَانِ مَتَازِرَانِ . وَهَذَا التَّنَاسُقُ بَيْنَ الْمَعْنَى
وَالْمَبْنَى يَظْهَرُ قِيَمَةُ ابْنِ خَفَاجَةَ الْفَنَانِ وَقَدْ لَاحِظْنَا أَنَّهُ أَبْدَعَ فِي التَّقْلِيدِ وَأَنَّهُ أَيْضًا

أبدع في الفن المتميز فخرج عن مسلك الشعراء التقليديين فإذا هو أول شاعر أندلسي في الاعتناء بالطبيعة واستلهاها .

وما كان هذا النجاح الفني ليكتمل لو لم ينطق ابن خفاجة الشاعر عن أحاسيس ابن خفاجة الانسان .

ان ابن خفاجة ، في شعر هذا القسم الثاني يتوجه بالشعر إلى نفسه ولا إلى القبيلة شأن الجاهلي أو التفرغ للممدوح شأن جل الشعراء بعد ظهور الإسلام . ففي شعره صبغة فردية ، قد تنعتق عن حدود الذات الضيقة لتشمل الاخوان ، وهم أصفياء ابن خفاجة الذين عاشر فأحب (39) . ومن هذه الخصائص يتأتى عنصر الغنائية في شعر ابن خفاجة وهي غنائية وجدانية تنم عن شعور انساني عميق .

وقد كست الوجدانية شعر ابن خفاجة وقد عبّر عنها بتناغم رقيق إذ أن الشاعر لا يبلغ ذروة الشاعرية الا عندما يحقق ما يسمى بالتجاوب الموسيقي وقد انضافت الموسيقى المناسبة خلال أبيات ابن خفاجة إلى صدق التجربة فتجلت عبقرية الشاعر فصيحة :

ويا لقذى طرف من الدمع ملان	فيا لشعجا صدر من الصبر فارغ
وقلب إلى افق العزيرة حنان	ونفس إلى جو الكنيسة صبة
بهون ومن اخوان صدق بخوان	تعوضت من واهباؤه ومن هوى
فتجمع أوطاري عليّ وأوطاني	فيا ليت شعري هل لدهري عطفة
ومنشأ تهيامي وملعب غزلاني	ميادين أوطاري ومعهد لذتي
ابيت لذكراه بغلة ظمان	فسقيا لواديههم وإن كنت انما

(39) صنف الاستاذ الشاذلي بويحيى في دروسه (التبريز 1979) إخوان ابن خفاجة إلى صنفين :

(أ) أهل الجد والعلم : منهم أبو عبد الله محمد بن عائشة البلنسي وابن صواب شيخ ابن خفاجة في اللغة والأدب وأبو عبد الله محمد بن ربيعة وأبو بكر بن مفوز وأبو أمية .

(ب) أصحاب المتعة واللذة والتنعم بالحياة منهم عبد الجليل بن وهبون والفتح بن خافان .

فكم يوم لهو قد ادرنا بافتقه نجوم كؤوس بين اقمار ندمان
وللقضب والاطيار ملهى بجزعه فما شئت من رقص على رجع الحان

277 . 1 - 5 ، 8 - 10

انها معان تنفجر من اعماق اعماق ابن خفاجة فيداخل صدق الترجمة هذا الجرس الجميل الذي يهمس المعاني في النفس ههسا لطيفا عذبا تكاد النفس لا تنقطع عنه وقد سبق لسانت بوف ان قال « ليس الشعر في ان تقول كل شيء ، بل في ان تحلم النفس بكل شيء » . ولم يحلم ابن خفاجة النفس فحسب بل تجاوب معها فكأنه منها ينطلق وإذا به يصل نفسه بكل النفوس وأحاسيسه بكل الاحاسيس . ذلك أن ابن خفاجة استنطق الجواهر من نفسه واسقط العرض فيها . فترجم مشاعره ونطق عن رهاقة حسه فتبلور الشعر على شكل مذهب الصادقة كما كان يقول أبو العلاء المعري ، وقد تلون عند ابن خفاجة بلون الغناء ، فيه روح وثابة وحركة نابضة فكان الشعر خليجة النفس الهفاء . فتوازي عندئذ هذه الطرافة في تصوير ابن خفاجة الشاعر أحاسيس ابن خفاجة الانسان بهذا الأسلوب الفني البديع . وقد اهتدى ابن خفاجة إلى أن الشعر أحاسيس وجدانية وليس من قبيل التعبير عن غايات الغير للإكتساب . ولئن مدح ابن خفاجة فقد أبرز أنه في أشد حالات التقليد - وهو ضروري كما ابرزنا - يؤول إلى الطبيعة لتتدفق المشاعر الصادقة .

فاحتفظ شعره ، في التقليد وفي الطرافة بالتناغم الموسيقي . ومن ثم ما نجد في الديوان من الصور الرائقة المناسبة بأشكال متباينة ولكنها متناسقة إذا جمعنا بين كل عناصرها . فهي تارة نغمة رفيعة رقيقة :

سقى ليوم قد انخت بسرحة رياً تلاعبها الرياح فتلاعب
سكرى يغنيها الحمام فتتنسي طربا ويسقيها الغمام فتشرب

229 . 1 ، 2

وتارة أخرى تنال فتتمطط :

بالله يا نفس الصبا حيّ الصديق عن الصديق
قل للحبيب بل الحميم بل الشقيق بل الشقيق
6 ، 5 ، 4

وتارة ثالثة تتسارع النغمة فتنتطق الموسيقى عن لهاث ابن خفاجة :

فاندب المرج فالكنيسة فالشط وقل آه يا معيد هواها
آه من غربة ترقرق بشا آه من رحلة تطول نواها
آه من فرقة لغير تلاق آه من دار لا يجيب صداها
9 — 7 . 303

وان نجح ابن خفاجة في تناسق النغم فلأن اللغة قد استمدت مداها من نفس الشاعر وصدق احساسه فجعل المعنى بجلال العبارة ، وفي هذا الصدد حكى اسحاق الموصلي قال : قال لي المعتصم : أخبرني عن معرفة النغم وبينها لي ، فقلت : ان من الأشياء أشياء تحيط بها المعرفة ولا تؤديها الصفة (40) . وهو قد عرف الجمال والذوق بالتعرض إلى النغم وفي فن ابن خفاجة نصيب من كلام اسحاق الموصلي لأن النغم في شعره يهيج النفس فيعطيه مدى إنسانيا شكلا ومضمونا .

تبين حينئذ أنه إذا رما أن نقسم شعر ابن خفاجة إلى قسمين نجده يتميز بميزتين ان كانتا مختلفتين فهما متكاملتان ، والجمع بينهما يكشف الأضواء على ابن خفاجة الشاعر . أما القسم الأول في الديوان وهو التقليد ، فهو قسم الصناعة وقد أثن ابن خفاجة فنون الشعر الاصلية . أما القسم الثاني ، فهو قسم الفنان ، وميدان الشاعر الذي اعتمد الصناعة ولكنه تجاوزها ليصل إلى

(40) أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي : الموازنة بين الطائيين تحقيق السيد صقر ص 390 القاهرة 1965 .

درجة الابداع والتحليق في أجواء الجمال وذلك هو الفن الخالص . فشعر القسم الأول أميل إلى النظم ، وشعر القسم الثاني أثبت في العفوية . ونحن نجد شعر ابن خفاجة في المرحلتين إبداعا جميلا واتقاناً صريحاً في التقليد وإبداعاً متميزاً في الكشف عن أغوار النفس البشرية في الطرافة .

ان الفن عند ابن خفاجة هو فن رجل مقتدر لغة وأسلوباً . فهو الشاعر الفحل العربي الأصيل إذ هو أجاد التقليد فعمل بكلام الأصمعي . « طريق الشعر هو طريق شعر الفحول مثل امرئ القيس وزهير والنابعة ، من صفات الديار والرحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء وصفة الخمر والخيال والحروب والافتخار » (41) .

ثم هو شاعر أندلسي ميسمه توشية الشعر بالطبيعة شأن جل شعراء موطنه الأكبر .

وهو أيضاً تميز عن هؤلاء فشذ وانفرد بفتح طريقاً في الفن جديدة باستعمال الطبيعة جزءاً من شاعريته فإذا هو رأس مدرسة لأنه مثل اتجاهها خاصاً خفاجياً .

ولعل بوفون قد صدق عندما قال ، إن « الأسلوب هو الإنسان » لأن فن ابن خفاجة يفصح عن ابن خفاجة الانسان . ومزج هذا بذلك ينطق عن شاعرية لها أبعادها المؤثرة في الشعر الأندلسي وفي الشعر العربي بصفة أعم ولم يستبعد الأستاذ الشاذلي بويحي (42) أن يؤثر شعر ابن خفاجة ، عن طريق الشعراء الجوالين (*) ، بنغماته المرفهة في شعر الرومنطيقيين رغم الاختلاف الجندري بين روح المدرستين وأبعادهما ، فيكون شعر ابن خفاجة مؤثراً في الشعر العالمي .

(41) أبو عبد الله المرزباني : « الموشح » تحقيق محمد البجاوي ص 85 القاهرة 1965 .

(42) دروس التبريز 1979 .

خواطر حول عينية ابن الشيخ سيديا

بقلم : احمد ولد الحسن

ما فتىء العرب فى نهضتهم المعاصرة يفيضون الحديث فى شأن شعرهم القديم ، وإن له لشأنا ! فقد استوقف نظرهم ما يتميز به من استمرار فى الأشكال وتواصل فى طرق التعبير وثبات فى فنيات الصنعة حتى ليكاد مساره يكون نفيا لكل تطور وتمنعا على كل تجديد ، مع أنه ولا ريب شعر ساير الزمان وصارعه وتبادل والحياة التأثير واستطاع رغم عوادي الخطوب أن يبقى متصلا بقلوب ذويه حيا فى وجدانهم .

وقد انبنت على هذا الأمر جملة من المواقف النقدية وممارسات الابداع الأدبي كان بعضها تمسكا بهذا الموروث تقديسا وحرصا على هذا التواصل إيمانا ، وبعضها نفيا له كفرا أو نفورا منه فرارا ، كما حاول بعض النقاد أن يكتشف التجديد حيث التقليد ويلبس العتيق لبوس الطريف حتى اختلط حابل المفاهيم بنابلها .

وقد كان للشعراء من ممارسة هذا الأشكال حظ يتجلى صريحا فى آرائهم النقدية حينما وضمينا فى ممارستهم الابداعية أحيانا .

ولعلنا نستطيع أن نؤكد أن الشعور بقضية التجديد والتقليد في الشعر العربي أحد الأسس الفكرية والمرتكزات الأصولية التي عليها يقوم الفكر العربي المعاصر برمته .

ولسنا نكتب هذه الأسطر لنبت في الأمر حكما فصلا بل يكفينا أن نبه إلى أن طرح هذا لأشكال ليس كما يبدو لأكثر الناس وليد النهضة الأدبية المعاصرة في المشرق العربي ، بل سبق لشاعر ناقد من بلاد المغرب العربي أن فطن إليه ووعى إبعاده وعيا صريحا مستندا إلى تصور نقدي خصيب غير متأثر بالثقافات الأجنبية ، وذلك منذ منتصف القرن الماضي .

هذا الشاعر هو ابن الشيخ سيديا الذي عاش صميم نهضة أدبية زاهرة في صقع عربي صحراوي منزول لا يزال أكثر أساتذة الأدب العربي بين جاهل اسمه أو منكر أن يكون له في تاريخ الأدب العربي مكان .

والقصيدة التي نعرض لها في هذا المقام نموذج من آثار هذه النهضة التي نأمل أن نمحص تراثها ونبرز خصائصها ونبيين ما لها في تاريخ أدب العرب من سبق ، وذلك في نطاق أوسع من هذا النطاق (1) .

وقد سبق أن اقتطفنا من هذه القصيدة بعض الشواهد (2) وسنحاول هنا أن نعرف القارئ بصاحبها تعريفا موجزا ثم نقدم نصها المحقق قبل أن نبدي جملة من الملاحظات أوحى بها إلينا قراءتها راجين أن يكون في ذلك لتاريخ الشعر العربي نفع وللمهتمين بتراث بلاد شنقيط إفادة ولسائر القراء اشارة فضول .

(1) ندد الآن أطروحة لدكتور الدولة عنوانها ، الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر الهجري .

(2) وذلك في نطاق عملنا ، أسلوب امحمد بن الطلبة يعقوبي ، ، المقدم إلى الجامعة التونسية لنيل شهادة الكفاءة في البحث . أكتوبر 1980 .

وصاحب هذه القصيدة هو الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيديا ، أحد أبرز شعراء بلاد شنقيط في القرن الثالث عشر الهجري . ولد سنة 1247هـ/1832م في الجنوب الغربي من موريتانيا الراهنة (ولاية الترارزة) . وكان أبوه الشيخ سيديا بن المختار بن الهبة من أعظم شخصيات هذه البلاد نفوذا في القرن الماضي . فقد استطاع بعلمه الجهم وصيته الدائع وجناحه المحترم أن يكون ساطة روحية وسياسية وحرما آمنا في خضم ما تعيشه بلاده آنذاك من فوضى طحون (3) .

وقد تمتع الشيخ سيدي محمد بما أشاع والده حوله من مستوى علمي رفيع واستقرار سياسي وطيد ومستوى عيش رغيد . وكان له بأبيه تعلق المريد الصوفي بشيخه واسعفه الحظ بأن لم يبق بعده كثيرا إذ توفي الأب آخر سنة 1248هـ/1867م . والابن سنة 1286هـ/1869م (4) . وقد ترك لنا ديوان شعر يناهز ثلاثة آلاف بيت في مختلف الأغراض المعروفة عند العرب . ومن أشهر قصائده تلك التي يحذر فيها أبناء وطنه من الخطر الاستعماري الداهم ، ويدعوهم الى اعداد العدة له بالتخلص من النفوضى السياسية التي كانت التمهيد الموضوعي للاحتلال الأجنبي (5) .

ويبدو أن العينية من آخر شعره إذ يتفق الرواة على أنها لم تنتشر في حياته بل وجدت بخطه بعد موته ومنها بيت به بياض مما يدل على أنها كانت في طور التسويد . وقد أورد منها صاحب الوسيط 28 بيتا (6) وصرح بالنقص في نسخته إذ قال بعد البيت الرابع والعشرين : « ومنها »

(3) حول الشيخ سيديا وعصره راجع : الوسيط في تراجم أدباء شنقيط لأحمد بن الأمين الشنقيطي ص 250 وما بعدها ، الطبعة الثالثة ، القاهرة 1961 .

(4) راجع : بابكر بن حجاب : حويلات منظومة . مخطوط بحوزة محمد عبد الله بن الحسن .

(5) الوسيط ص 256 - 202 ونشير إلى أن طالبين من طلبة مدرسة المعلمين العليا بانو اكشوط يتعاونان الآن على تحقيق ديوان هذا الرجل بأشرافنا .

(6) ص 270 - 271 .

وقد وجدنا نسخة منها فيها 51 بيتا بديوان ابن الشيخ سيديا المخطوط
بمكتبة المعهد الموريتاني للبحث العلمي . بنواكشوط ، وقد جمعه ورتبه شيخ
من ثقات الرواة العاملين بالمعهد .

والملاحظ أن بين مخطوطة المعهد ونسخة الوسيط اختلافا في الترتيب لم
نعول عليه لأن صاحب الوسيط قد احترز منه حيث قال : « وربما وقع فيها
تقديم وتأخير لطول عهدي بها » (7) ولذلك اعتمدنا ترتيب المخطوطة باطراد .
وهذا نص القصيدة : (كامل)

- 1 يَا مَعْشَرَ الْبُلَغَاءِ هَلْ مِنْ لَوْذَعِي
يُهْدَى حِجَاهُ لِمَقْصِدٍ لَمْ يُبْدَعْ
- 2 إِنِّي هَمَمْتُ بِأَنْ أَقُولَ قَصِيدَةَ
بِكْرًا فَأَعْيَانِي وَجُودُ الْمَطْلَعِ
- 3 لَكُمْ الْيَدُ الطُّوْلَى عَلَيَّ إِنْ أَنْتُمْ
الْفَيْتُمُوهُ بِبُقْعَةٍ أَوْ مَوْضِعٍ
- 4 فَاسْتَعْمِلُوا النَّظَرَ السَّدِيدَ وَمَنْ يَجِدْ
لِي مَا أَحْصَاوْهُ مِنْكُمْ فَلْيَصْدَعْ
- 5 وَحَذَارٍ مِنْ خَلْعِ الْعِذَارِ عَلَى الدِّيَا
رٍ وَوَقْفَةِ الزُّوَارِ بَيْنَ الْأَرْبَعِ
- 6 وَإِفَاضَةِ الْعَبَرَاتِ فِي عَرَصَاتِهَا
وَتَرْدُدِ الزَّفَرَاتِ بَيْنَ الْأَضْلَعِ
- 7 وَدَعُوا السَّوَانِيحَ وَالْبَوَارِحَ وَاتْرُكُوا
ذَكَرَ الْحَمَامَةِ وَالْغُرَابِ الْأَبْقَعِ

- 8 وَبُكَاءَ أَصْحَابِ الْهَوَى يَوْمَ النَّوَى
وَالْقَوْمُ بَيْنَ مُودَعٍ وَمُشِيعٍ
9 وَتَجَنَّبُوا حَبْلَ الْوَصَالِ وَعَادَرُوا
نَعْتِ الْغَزَالِ أَخِي الدَّلَالِ الْأَنْلَعِ
10 وَسُرَى الْخِيَالِ عَلَى الْكِلَالِ لِرَاكِبِ الْ
شَمْلَالِ بَيْنَ النَّازِلِينَ الْهَجَجِ
11 وَدَعُوا الصَّحَارِيَّ وَالْمَهَارِيَّ تَغْتَلِي
فِيهَا فَتَفْتِلُهَا بِفُتُلِ الْأَذْرُعِ
12 وَدَوَّاعِدَ الْأَحْبَابِ أَحْقَافَ الْأَسْوَى
لَيْلًا وَتَشْقِيْقَ الرَّدَا وَالْبُرْفُوعِ
13 وَتَهَادِي النَّسْوَانِ بِالْأَصْلَانِ فِي
الْكُتُبَانِ مِنْ بَيْنِ النَّقَا وَالْأَجْرَعِ
14 وَالْخَيْلِ تَمَزَعُ فِي الْأَعْنَةِ شُرْبَةً
كَيْمَا تُفَزَعُ رَبُّ رَبَّا فِي بَأْفَعِ
15 وَالزَّهَرِ وَالرَّوْضِ النَّضِيرِ وَعَرْفِهِ
وَالْبَرْقِ فِي غُرِّ الْغَمَامِ الْهَمْعِ
16 وَالْقَيْسَةِ الشَّنْبَا تُجَاذِبُ مِزْهَرًا
وَالْقَهْوَةَ الصَّهْبَا بِكَأْسٍ مُتَرَعِ
17 وَتَحَادُثِ السَّمَّارِ بِالْأَخْبَارِ مِنْ
أَعْصَارِ دَوْلَةِ قَيْصَرٍ أَوْ تُبَّعِ
18 وَتَنَاشِدِ الْأَشْمَارِ بِالْأَسْمَارِ فِي الْ
أَقْمَارِ (8)

(8) هكذا وجد هذا البيت بخط الشاعر واكملة حفيده إبراهيم بن الشيخ سيديا بن الشيخ سيد محمد بن الشيخ سيديا فقال (وما زال حيا) وتناسد الأشعار بالأشعار في الأسماء ليلة عشرين والأربع وهكذا انتشر على السنة الناس ظنا أنه للجد وهو مشترك بينه وبين حفيده .

- 19 وَتَدَاعِي الْأَبْطَالِ فِي رَهَجِ الْقِتَالِ
إِلَى النَّزَالِ بِكُلِّ لَسَدٍ مُشْرِعٍ
- 20 وَتَطَارُدِ الْفُرْسَانِ بِالْقُضْبَانِ وَالْ
خُرُصَانِ بَيْنَ مُجَرَّدٍ وَمُقَنَّعٍ
- 21 وَتَذَاكُرِ الْخُطَبَاءِ وَالشُّعْرَاءِ لِلْ
أَنْسَابِ وَالْأَحْسَابِ يَوْمَ الْمَجْمَعِ
- 22 وَمَنْاقِبِ الْعُلَمَاءِ وَالْكَرَمَاءِ وَالْ
صُلَحَاءِ أَرْبَابِ الْقُلُوبِ الْخُشَعِ
- 23 فَجَمِيعُ هَذَا قَدْ تَدَاوَلَهُ الْوَرَى
حَتَّى غَدَا مَا فِيهِ مَوْضِعٌ لِصَبْعٍ
- 24 مِنْ مُدَّعَى مَا قَالَهُ أَوْ مُدَّعٍ
وَالْمُدَّعَى مَا قَالَ أَيْضًا مُدَّعٍ
- 25 وَالْيَوْمَ إِمَّا سَارِقٌ مُسْتَوْجِبٌ
قَطَعَ الْيَمِينَ وَحَسَمَهَا فَلْيُقْطَعِ
- 26 أَوْ غَاصِبٌ مُتَجَاسِرٌ لَمْ يَثْنِهِ
عَنْ هَمِّهِ حَدُّ الْعَوَالِي الشُّرَعِ
- 27 مَهْمَا رَأَى يَوْمًا سَوَامًا رُتَعًا
شَنَّ الْمُغَارَ عَلَى السَّوَامِ الرُّتَعِ
- 28 فَكَأَنَّهُ فِي عَدُوهِ وَعِدَائِهِ
فَعِلُ السُّلَيْكِ وَسَلَمَةُ بْنُ الْأَكْوَعِ (9)
- 29 وَالشُّعْرُ لَيْسَ كَمَا يَقُولُ الْمُدَّعِي
صَعْبُ الْمَقَادَةِ مُسْتَدَقُّ الْمِهْيَعِ

(9) السليك بن السلكة : صعلوك عداة مشهور .
وسلمة بن الأكوع : صحابي عداة مشهور ، كان يسبق الفرس ، ابن حجر العسقلاني :
الاصابة في تمييز الصحابة الجزء 2 ص 67 .

- 30 كَمْ عَزَّ مِنْ قُحِّ بَلِيغٍ قَبْلَنَا
أَوْ مِنْ أَدِيبٍ حَافِظٍ كَنَالِضْمَعِي
- 31 هَلْ غَادَرَتْ ، هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ ، فِي
بَحْرِ الْقَرِيضِ لِيُؤَادِدِ مِنْ مَشْرِعٍ ؟
- 32 وَالْحَوَلُ يَمَكُّهُ زُهَيْرٌ حُجَّةٌ
أَنَّ الْقَوَافِي لَسَنَ طَوْعِ الْإِمْعِ
- 33 إِنَّ الْقَرِيضَ مَزَلَّةٌ مَنْ رَامَهُ
فَهُوَ الْمُكَلَّفُ جَمْعٌ مَا لَمْ يُجْمَعِ
- 34 إِنَّ يَتَبَعَ الْقُدَمَا أَعَادَ حَدِيثَهُمْ
بَعْدَ الْفُشُوِّ ، وَضَلَّ إِنَّ لَمْ يَتَبَعَ
- 35 وَتَفَاوَتْ الشُّعْرَاءُ أَمْرٌ بَيِّنٌ
يَدْرِي الْغَيْبِيُّ وَضُوحَهُ وَالْأَلْمَعِي
- 36 مَا الشَّاعِرُ الْمَطْبُوعُ فِيهِ سَلِيْقَةٌ
وَجِبِلَّةٌ مِثْلُ الَّذِي لَمْ يُطْبَعَ
- 37 وَمُهَذَّبُ الْأَشْعَارِ بَسَادٌ فَضْلُهُ
عِنْدَ السَّمَاعِ عَلَى الْمُغْدَةِ الْمُسْرَعِ
- 38 مَا الشُّعْرُ إِلَّا مَا تَنَاسَبَ حُسْنُهُ
فَجَرَى عَلَى مِثَالِ نَسْجٍ مُبْدَعِ
- 39 لَقَطٌ رَقِيقٌ ضَمَّ مَعْنَى رَائِقًا
لِلْفَهْمِ يَدْنُو وَهُوَ نَائِي الْمَنْزَعِ
- 40 مُزِجَتْ بَرَقَتِهِ الْجَزَالَةُ يَا لَهُ
مِنْ رَاحِ دَنْ بِالْفُرَاتِ مَشْعَشَعِ
- 41 فَيَكَادُ يُدْرِكُهُ الذَّكِيُّ حَلَاوَةً
وَطَلَاوَةً بِالْقَلْبِ قَبْسِلَ الْمِسْمَعِ

- 42 تَعَرُّو الْقُلُوبَ لَهُ ارْتِيَا حَا هِرَّةُ
يَسْخُو الشَّحِيحُ بِهَا لِحُسْنِ الْمَوْقِعِ
- 43 وَالشَّعْرُ لِلتَّطْرِبِ أَوَّلُ وَضَعِهِ
فَلِغَيْرِ ذَلِكَ قَبَلْنَا لَمْ يُوضَعَ
- 44 وَالْيَوْمَ صَارَ مُنْكَدًا وَوَسِيلَةً
قَدْ كَانَ مَقْصِدُهَا انْتَقَى لَمْ تُشْرَعِ
- 45 وَإِلَيْهِ تَرْتَاحُ النُّفُوسُ غُلْبَةً
فَيُمِيلُهَا طَبْعًا بِغَيْرِ تَطْبَعِ
- 46 يَنْسَاغُ لِأَذْهَانِ أَوَّلَ مَرَّةٍ
وَيَزِيدُ حُسْنًا ثَانِيًا فِي الْمَرْجِعِ
- 47 فَيَخَالُ سَبَقَ السَّمْعِ مِنْ لَمْ يَسْمِعِ
وَيَعُودُ سَامِعُهُ كَأَن لَمْ يَسْمِعِ
- 48 كَالرَّوْضِ يَغْدُو السَّرْحُ فِيهِ وَيَنْشَنِي
عِنْدَ الرَّوَّاحِ كَأَنَّهُ لَمْ يَرْتَعِ
- 49 وَإِذَا عَرَفْتَ لَهُ بِنَفْسِكَ مَوْقِعًا
تَخْتَارُهُ يُهْدِي لِيَذَاكَ الْمَوْقِعِ
- 50 مَنْ كَانَ مُسْطَاعًا لَهُ فَلَْيَأْتِهِ
وَلْيَقْنِ رَاحَتَهُ أَمْرُؤُ لَمْ يَسْطَعِ
- 51 وَالْجُلُّ مِنْ شُعَرَاءِ أَهْلِ زَمَانِنَا
مَا إِنْ أَرَى فِي ذَا لَهُ مِنْ مَطْمَعِ

ولا مناص لنا من ذكر بضع ملاحظات نصحب بها القصيدة دون أن
نسلخها ساذج السلخ أو نسقط عليها من ذاتنا ما هي منه براء ، تاركين لغيرنا
من القراء أن يصحح قراءتنا أو يضيف إليها .

(1) يتضح من هذه القصيدة وعي نقدي صريح بازمة الابداع في الشعر العربي :

اني هممت بان اقول قصيدة بكرا فاعيا في وجود المطلع

وهي ازمة قائمة على عنصرين : أولهما الشعور بأن السابقين قد استفدوا امكانيات القول المتاحة في المواضيع المألوفة ولذلك حذر من المبادرة إليها حين تحدى البلغاء أن يبدعوا قصيدة بكرا فقال بعد سرد أكثر مواضيع الشعر العربي التقليدي :

فجميع هذا قد تداوله الوري حتى غدا ما فيه موضع لصبع
وثاني العنصرين شعور بالعجز عن اكتشاف آفاق خارجة عن المؤلف ، أو
على الأصح بالعجز عن اكسابها شرعية في الحقل الثقافي العربي :

ان القريض مزلة من رامه فهو المكلف جمع ما لم يجمع
ان يتبع القدماء اعد حديثهم بعد الفشو، وضل ان لم يتبع

(2) يصحب الوعي بازمة الابداع وعي بفوضى الملكية الأدبية الناجمة عن وحدة مصادر الاستلham وتقارب خصائص الانتاج :

من مدعى ما قاله أو مدع والمدعى ما قال أيضا مدع
واليوم إما سارق مستوجب قطع اليمين وحسمها فليقطع
أو غاصب متجاسر لم يشنه عن همه حد العوالي الشرع

(3) طرح الشاعر آراءه النقدية في رحلتين متميزتين فتناول الشعر سلبيًا ثم ايجابيًا . والملاحظ أن مقياس النظر في المرحلتين غير متحد في الظاهر اذ هو حين حذر ونهى قد استعمل الأغراض والمعاني مقياسا لتحديد ما قيل وما لم يقل ، أما حين عرف الشعر الذي يبتغيه فإنه استند إلى خصائص أسلوبية موجبة غير مرتبطة بالغرض . وفي هذا دليل ضمني على الارتباط الوثيق في ذهنه بين الغرض وطريقة التعبير عنه ولولا ذلك لما عوض عنه أحدهما الآخر .

ومن الجلي أنه في تحديده لماهية الشعر يستند إلى تصور وظيفي واضح يحدد على أساسه قيمة شعر معاصريه . فجميع الخصائص الأسلوبية التي طلبها في الشعر يمكن — على ميوعتها المعهودة عند القدماء خاصة إذا كانوا شعراء لا نقادا — ان تؤول بيسر إلى مفهوم التطريب الذي اعتبره غاية الشعر الاولى :

والشعر للتطريب أول وضعه فلغير ذلك قبلنا لم يوضع

ولكنه يقابل بين هذه الوظيفة وبين ما آل إليه الشعر في عصره من تعقيد وعسر أدبيًا به إلى عكس المراد منه فقال في البيت التالي :

واليوم صار منكدا ووسيلة قد كان مقصدها انتفى لم تشرع

وقد استغل في آخر البيت قاعدة أصحاب أصول الفقه القائلة « ان الوسائل بحسب مقاصدها ، فإذا انتفى المقصد لم تشرع الوسيلة إليه » ليصل منها إلى إبطال جدوى كل شعر لم يستهدف التطريب :

من كان مسطاعا له فليأتسه وليقن راحته امرؤ لم يسطع
والجل من شعراء أهل زماننا ما ان في ارى ذا له من مطمع

(4) توضح القصيدة بثقافة شعرية ونقدية واسعة كان ابن الشيخ سيديا متمتعًا بها مكينا فيها . وإن لم يكن في ذلك من أبناء بلده بدعا . ولئن لم يتسع المقام لتحليل عناصر هذه الثقافة ، فلا بأس أن نشير إلى أن الرجل قد أحال عليها صريحا في مواطن عدة من شعره يكفينا مثلا قوله من قصيدة أخرى تستحق تحليلا منفردا (10) : (وافر)

وكم سامرت سمارا فتوا إلى المجد انتموا من محتلين
حووا أدبا على حسب فدا سوا اديم الفرقدين باخمصين
اذا كر جمعهم ويذاكروني بكل تخالف في مذهبين

كخلف الليث والنعمان طورا	وخلف الاشعري مع الجويني
وأوراد الجنيد وفرقتيه	إذا وردوا شراب المشربين
وأقوال الخليل وسيوييه	واهلي كوفه والاعفشين
نوضح حيث تلبس المعاني	دقيق الفرق بين المعنيين
واطوارا تميل لذكر داري	وكسرى الفارسي وذى رعين
ونحو الستة شعراء نحو	ونحو مهلهل ومرقشين
وشعر الاعميين اذا أردنا	وان شئنا فشرع الاعشين (11)
ونذهب تارة لابي نسواس	ونذهب تارة لابن الحسين (12)

(5) لا شك أن هذه القصيدة بكر . إذ هي تطرح قضايا نظرية جديدة على عصرها كل البجدة ، دون أن تؤدي كثافة مضمونها النظري إلى إضعاف خصائصها الأسلوبية بل تبقى قصيدة عربية ناصعة التعبير قوية السبك بديعة المعاني ، ويبقى لصاحبها سبق تاريخي غير منازع فيه ، وفضل على الشعر العربي لم يستقمه من أجنبي المصادر ، فهو في نظرنا حقيق أن يتبوأ بها مكانه في مصاف كبار شعراء الضاد .

أحمد ولد الحسن

(11) الاعميان : بشار بن برد وأبو العلاء المعري .

والاعشيان : اعشى قيس واعشى همدان ، أو اعشى باهلة .

(12) ابن الحسين : أبو الطيب المتنبي . وجلي أن ما أوردناه له شاهد من سعة ثقافة الرجل وتنوعها .

الخراج في الدولة الاسلامية بين الممارسة التاريخية ونظريات الفقهاء

بقلم : سعاد بوبكر التريكي

إنّ المؤلفات التي تناولت مسألة الخراج بالدّرس كثيرة ، منها كتب التاريخ والسيرة والجغرافيا والأدب وتاريخ الأدب والفقه والإقتصاد . وقد اقتصرنا في القائمة التي سنضبطها في آخر الفصل على المراجع التي عدنا إليها بصفة خاصة ومنتظمة ، واستقينّا منها المعلومات الواردة في هذا البحث لأنّها تشتمل على دراسات مستفيضة مستوفاة . وفيها للمسألة تنظيم يبيّن ، رغم دقّة الموضوع وتشعب مناحيه . وقد رأينا أن نحدّد هذا البحث في الزّمن فنصل به إلى عهد هارون الرّشيد في المستوى العملي التطبيقيّ ، وإلى الماوردي على الصّعيد النظري الفكريّ وخصّصنا في هذا البحث منزلة رئيسيّة لرسالة الصّحابة المنسوبة إلى ابن المقفّع ، وكذلك لكتاب الخراج لأبي يوسف ، وكتاب الأحكام السلطانيّة للماوردي ، اعتباراً منّا أنّها تمثّل المضانّ المهمّة إن لم تكن الأساسيّة ، لدراسة الخراج . وكذلك حدّدنا البحث في المكان ، فلم نتجاوز الحجاز والشّام والعراق .

وفي خصوص مسألة الخراج بالذّات ، حاولنا دراسته من منطلقاته ، وتتبع تطوّره من مستوى اللّغة إلى مستوى الإصطلاح دون اعتبار لما وصل إليه من

مدلوله العامّ المتأخّر وهو النظام المالي في الدولة الإسلامية . وقد قسّمنا البحث في الخراج إلى ثلاثة مباحث رئيسيّة أولها مبحث في أرض الخراج ، والثاني مبحث في كيفية تحصيل الخراج ، وثالثها مبحث في ميادين صرف الخراج .

لقد نشأت الدولة الإسلاميّة في جوّ يسوده العداء ، في أرض الحجاز ، وفي كامل الجزيرة العربيّة وكذلك على الحدود الغربيّة والشرقيّة . فهذه الإمبراطوريّة الفارسيّة تنازع الرّوم سيادة العالم ، بينما كانت أوضاعها الداخليّة تتدهور ولا سيما في الميدانين الاجتماعيّ والمالي . أمّا الرّوم فقد كانوا يمارسون سياسة الاستبداد ، ويسلكون مسلك التّرف ونهب الأموال والضّغط على المعتقّد في عواصم « يضرب بها المثل رخاء ونموا وعمراناً ، وفي أراضٍ يضرب بها المثل ريعاً وخصباً وإنتاجاً » (1) .

ولئن كان العهد عهد استبداد مؤذن بالتّقهقر في كلّ من الإمبراطوريتين ، فإنّ دواليب الإدارة في كليتهما كانت مكتملة ولاسيما في ميدان المال وفي ميدان الدّفاع .

أمّا في الحجاز ، فقد جرى أهل مكّة خاصّة على سنّة جمع المال وتشميره بشتّى الوسائل ، حتّى بات دين قريش جزءاً لا يتجزأ من مالها .

وهنا وهناك ، كان اليهود يقاومون الفرس والرّوم والعرب ، وكان المال أنفذ أسلحتهم في تلك الجبهات .

وكان على الإسلام مواجهة هذه القوى الماديّة المنظّمة المدعّمة بالمال بنفس القوى وبنفس السّبل . ولمّا كان المال يتطلّب الرّجال ، وهؤلاء لا يتعهّدون إلّاّ بالمال ، ولمّا كان الجهاد يفضي إلى الفتح والاستيلاء ، كان من البديهيّ أن تهتمّ الدولة الناشئة أساساً بالتّصرّف في مداخيل الفتوحات

(1) محمد ضياء الدين الرئيس ، الخراج والنظم الماليّة في الدولة الاسلاميّة ، القاهرة 1977 ، ص47.

لتنفقها جزاء للمجاهدين ، وتعهّداً للمقاتلين في سبيل إعلاء كلمة الله . وأثمر الفتح ، فكانت المغانم ، وعنها نشأ الفياء ونُظِمَ الخراجُ .

— الخراج بين اللّغة والمصطلح :

جاء في القرآن الكريم : « أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَسَّرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ » (2) . هذه بيّنة من نصّ الكتاب في كلمة الخراج بشرحها الماوردي فيرى في قوله تعال « خَرْجًا » وجهين : أحدهما : أجرًا ، والثاني نفعًا . وفي قوله تعالى : « فخراجُ ربك خَيْرٌ » عند الماوردي كذلك وجهان : « أحدهما فرزق ربك في الدّنيا خيرٌ منه ، والثاني فأجرُ ربك في الآخرة خيرٌ منه » (3) .

وقد أورد الماوردي اية الخراج وشرحها في الفصل الذي يبحث فيه عن معنى الخراج انطلاقاً من القرآن الكريم . والذي يلي مباشرة مبحثه في الجزية ، وهو مبحث ينطلق هو الآخر من النصّ القرآني : « قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ » (4) . ونتبيّن من كلّ ذلك أنّ الماوردي بدأ تعريفه للخراج بمقارنته مع الجزية فيلاحظ أنّ بيّنة نصّ الكتاب في الخراج قد خالفت نصّ الجزية من حيث أنّ الجزية أتت محدّدة بمن عليه واجب إعطائها أو بحكمة مشروعية ذلك الواجب بينما جاء الخراج مطلقاً غامضاً ، ثمّ أضيف إلى الله باعتبار خروجه أحسن الخرج .

هذا ، ولمّا لم يكن في العبارة القرآنية شيء يدلّ على أنّ الخراج له صلة بما سيكون من مدلوله في اللّغة وفي الإصطلاح ، فإنّ أوّل سؤال يتبادر إلى

(2) المؤمنون : 23 — الآية 72 .

(3) الماوردي : الأحكام السلطانية ص 140 .

(4) التوبة : 9 — الآية 29 .

ذهن الباحث هو التالي : ما الذي يقرن بين الجزية والخراج في ذهن المشرعين الأولين للجباية ؟ هذا ما سنسعى إلى الجواب عنه باستقراء ما ورد في كتب اللغة من هذا الصدد .

جاء في لسان العرب لابن منظور (توفي 690هـ) (5) في الفصل الذي عقده للخراج : « ويقول أبو عمرو بن العلاء (توفي سنة 149هـ) والفرق بين الخرج والخراج أن الخرج من الرقاب ، والخراج من الأرض » . وينقل إلينا ابن منظور كذلك في لسان العرب قول أبي عبيد القاسم بن سلام (توفي سنة 217هـ) في كتاب الأموال : « هذا هو المحفوظ عندي أن عمرًا إنما أعطاهم الأرض البيضاء بخراج معلوم ، كالرجل تكرر أرضه بأجرة مسمّاة وكذلك معنى الخراج عند العرب ، إنما هو الكراء والغلة » .

ثم يُحسِّلنا ابن منظور في نفس الفصل على الزجاج (توفي سنة 312هـ) الذي يقول معرفًا الخراج : « والخراج الإتاوة تُؤخذ من أموال الناس ويعرف ابن منظور بدوره الخراج فيقول : « والخرج والخراج واحد » . ثم يستطرد شارحًا الإتاوة « والخراج كل ما أخذ بكره أو قسيم على موضع الجباية » . ويمضي مستشهدًا بالأصمعي (توفي سنة 207هـ) الذي يشرح الإتاوة بأنه « ما خرج من الأرض من ثمر وغيره كأنه الإتاوة وهو الخراج » . ثم يختم ابن منظور هذه الشروح بقوله « وأما الخراج الذي وظفه عمر على أرض السواد وأرض الفيء ، فإن معناه الغلة أيضًا ، لأن عمر أمر بمساحة السواد وبدفعه إلى الفلاحين الذين كانوا فيه على غلة يؤدونها كل سنة ولذلك سُمِّيَ خراجًا » (6) .

والملاحظ أن ابن منظور ينطلق من المعنى العام للخرج أو الخراج من أنه قدر معلوم من المال يخرج من الناس سنويًا من مكاسبهم . ثم يتدرج بنا

نحو المصطلح المتعارف عن طريق شرح الإتاوة التي أكد فيها مفهوم ما يؤخذ من المال مروراً بالمعنى اللغوي للكلمة « خراج » في لغة العرب التي تفيد أن الخراج هو الكراء والغلة .

وإن نحن جمعنا هذه الأطراف من الشروح الواردة في لسان العرب نقلا عمّن استشهد بهم من اللغويين ، وجدنا أن الكلمة مرّت من معناها اللغوي المعروف وشحنت مع مرور الزمن بمفاهيم جديدة أهمّها مفهوم كراء الأرض وغلتها يدفعان وجوباً وكلّ سنة . وكذلك يربط ابن منظور بين مفهوم الخراج ومفهوم الجزية مقرباً بينهما فيقول : « وقيل للجزية التي ضربت عن رقاب أهل الذمّة خراجاً لأنّه كالغلة الواجبة عليهم » ثمّ يذكر عمر بن الخطّاب وكيفية تصوّره للفيء فيقول مستقصياً بحثه عن مفهوم الفيء والخراج « هو الأرضون أو العقار وهي الأصل ، أخذت عنوةً بقتال ، ثمّ اتفق وتصلّح عليها ، ويَجُوزُ أن تُؤخَذَ بدون قتال وهذا هو أكثر استعمال الفيء » . ثمّ يضيف قائلاً : « ويكون من الفيء ما يحصل عليه من غير المسلمين بدون قتال . ويكون من الفيء ما يستتبع الغلة على الأرض وهو الجزية » ثمّ يعمّم المسألة قائلاً : « وكذلك ما يُحصَلُ عليه من غير المسلمين بدون قتال خلافاً للغنيمة التي انحصر معناها في أنّها المال المنقول نتيجة للحرب » (7) .

أمّا الفيروز آبادي (توفي سنة 793هـ) فيقول في القاموس المحيط « والخراج : الإتاوة كالخِراج ، جمع أخراج وأخارج » (8) .

وجاء عند التّهانوي (توفي سنة 1124هـ) : « الخِراجُ (كذا بالكسر) في اللغة ما حصل من ريع الأرض أو كرائها ، ثمّ سمّي به ما يأخذه السلطان

(7) نفس المرجع ص 78 .

(8) القاموس المحيط - باب الجيم فصل الخاء - مادة خ/د/ج .

فيقع على الضريبة والجزية ومال الفيء ، وهو في الغالب يختص بضريبة الأرض» (9) . فيربط الصلة بدقّة وإيجاز بين المعنى اللغوي والمعنى الإصطلاحي . ثمّ يواصل شرحه للخراج بالمقارنة بينه وبين الجزية ، حتّى لا يلبس بها فيقول : « فإن أطلق الخراج فإنّه يتبادر منه خراج الأرض ولا يطلق على الجزية إلّا مقيّدًا ، فيقال خراج الرأس وعلامة المجاز وجوب التقييد » (10) . فيتبيّن إذن أنّ الخراج هو خراج الأرض ، وإذا قيل فيه « خراج الرأس » فهو الجزية . ولا يخفى ، من خلال هذا التوضيح ، المسار الذي سلكته كلمة « خراج » للوصول إلى معنى الضريبة عامّة سواء كانت ضريبة على الرأس (الجزية وفيها نصّ قرانيّ) أو ضريبة على الأرض وفيها اجتهاد المشرّع والفقيه .

وقد جاء في دائرة المعارف الإسلامية (11) أنّ كلمة « خراج » ليست عربيّة ، وإنّما نقلها البيزنطيّون عن اليونان ، أو هي عُرِّبت عن الأراميّة « خورجيا » وهي الضريبة بصفة عامّة . ويضيف صاحب الفصل : « وقد وقع تطبيقها في كثير من الإلتباس مع مختلف الضرائب الخاصّة كالجزية » . ويؤكد أنّ الأدب القانونيّ عند العرب يستعملها فيما قبل عهد الأتراك السلاجقة في معنى ضريبة الأرض ، وأنّه على هذا الأساس ستقع دراستها في الفصل . فما هي إذن حصيلة الباحث من كلّ هذه الحدود لكلمة خراج ؟ وماذا عن صلة الخراج بالجزية والغنيمة ، وبالفيء والإتاوة ؟

الخلاصة الأولى هي أنّ الكلمة وردت في القرآن وفي الحديث وعلى ألسنة العرب قبل الفتوح ، وهذا يدلّ على أنّها كانت تستعمل قبل الإسلام بمعنى

(9) التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ج 2 ص 409 .

(10) نفس المرجع - نفس الصفحة .

(11) دائرة المعارف الإسلامية : ج 2 ص 1062 - فصل خراج لكلود كاهان .

أنّما حقّ معلوم على مساحة معلومة فرضه الفرس والروم أولاً ثمّ المسلمون فيما بعد .

ويحصل للباحث بعد استقصاء ما جاء في أمّهات الكتب اللغويّة في مختلف العصور أنّه غلب في شرحهم للخراج معنى الإتاوة ، بحيث يكون الخراج متفرّعاً عن الغلّة أي عن محصول الأرض .

ولمّا كانت الزّراعة معاشاً طبيعياً ، كان استغلال الدّول لغلتها طبيعياً كذلك ، ومورّداً أوليّاً لمداخيلها الماليّة ، وبالتالي يرتبط في الذّهن بسهولة صلة ما بين الخراج قبل الإسلام وبين معناه فيما بعده .

ولا تفوت الباحث ملاحظة التّدخل الوارد في كلّ الفصول المعرّفة للخراج ، عربيّة كانت أو أعجميّة بين مفهوميّ الخراج والجزية ، حتّى بات في الإمكان الخروج بمفهوم عامّ للخراج من أنّه الضّريبة عموماً تُؤدّى وجوباً وفي كلّ سنة ، أي في موعد معلوم ، فإن كانت على الرّأس سمّيت جزيةً أو خراج الرّأس ، وإن كانت على الأرض سمّيت خراجاً بدون تقييد .

ثمّ يخرج الباحث بملاحظة أخيرة هي أنّ الخراج كما جاء في مضانّ اللّغة هو قسم من النّظام الماليّ المتطوّر عبر التاريخ لدى الدّول العظمى ، ثمّ أصبح مستخرجاً من قانون الدّولة الإسلاميّة المتفرّع عن أصول عامّة في القرآن والسّنّة بعد أن كان صادراً ، قبل الإسلام ، عن إرادة الإمبراطور فتكون حصيلتنا من مفهوم الخراج نهائياً بين اللّغة والإصطلاح مُفادُها أنّ للخراج أصوله قبل الإسلام وسوف تكون له أصول بعده ، مَقْصِدُها الأساسيّ أن يهتمّ المشرّع بِمُعْتَنِقِ العقيدة الجديدة، وأن يحدّد واجب غير معتنقها ويضمّن حقّه ، ويعترف بوجوده ، كلّ ذلك عن طريق تبعّعه من خلال قناة أساسيّة قارّة ، هي قناة المال . فكان النّظام الماليّ الإسلاميّ يسعى

للإستجابة إلى تلك الأصول ، فإعياها في صدر الإسلام ، وينحرف عنها أو عن بعضها تحت وطأة ظروف سياسية حفت بالفتح ونتجت عن سعة الحوز ، مما حدا بالفقهاء إلى أن يهتموا بها ويحافظوا عليها تقييداً في كتبهم وضبطاً ، ودعوة للحكم أن يلتزموها وبراعوها .

2 - الخراج في الدولة الإسلامية حتى هارون الرشيد :

لقد لاحظنا في الفصل السابق أن الأوضاع الإقطاعية وأنظمة الحكم كانت تعمل عملها لتؤدي بحياة الدولتين البيزنطية والفارسية . فقد كانت كل منهما تحت وطأة الإستبداد والتعسف والتصدع المستمر من أجل الشؤون الدينية . وقد كان ذلك في النصف الأول من القرن السابع للميلاد . حين بدأت حركة الفتح الإسلامي وبدأت معها أدوار نمو الدولة الإسلامية وما يترتب عن ذلك من معضلات في خصوص الأرض وإنتاجها ومستحق مردودها . لذلك ، كان متحتماً علينا منهجياً ، أن نتبع الأسس التاريخية العميقة التي قام عليها نظام الخراج ومسائله وتشعباته .

من المسلم به لدى كل المؤرخين أن أهم حدث تم للإسلام قد كان هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام إلى يثرب . وليس عبثاً اتفق المسلمون على تاريخ الدولة الإسلامية انطلاقاً من ذلك الحدث . ولقد لاقى المسلمون في بداية الدعوة خاصة وكذلك في مختلف مراحلها من عداة خصومهم ومن عنتهم ما أوجب نزول الآية الكريمة في الإذن بالقتال « أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَالِمُونَ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ » (12) .

ومن الطبيعي أن تتبع الإنتصارات في الحروب المشروعة مغانم مشروعة ، وأن يستولى المنتصر على أموال المنهزم وعلى أراضيه . ولكن كان للمهاجرين يومئذ ما يبيح لهم اقتضاء ما حجزت قريش من أموالهم عند هجرتهم ، فإن

دفع فتنة المؤمنين عن دينهم كان الغاية الأساسية التي من أجلها شرع القتال. وإنما نجمت المسألة المالية عن مغنم القتال ، متى تُغنم ؟ وفي صالح من ؟ وكيف توزع ؟ ولأيّ غرض يحتفظ الإمام منها بما يحتفظ ؟ وهي بالتالي متولدةٌ حتماً عن ميلاد الدولة الإسلامية . ولما كان الأمر كذلك ، فإن مشاكل بقاء الدولة الناتجة عن اتساع أنحائها وتشعبها ستعالج انطلاقاً من مبدأ المحافظة على تلك الأنحاء ، ويكون ذلك على أساس تصرف منطقي وعملي في المغنم والأموال . بحيث تنبثق المغنم من قتال مشروع لتؤول إلى ذلك حفاظاً على الإسلام كلمة الله في وسط يكتنفه العداء المادي والحضاري والعقائدي .

على أن مخلفات القتال ، كانت تضيف إلى الأموال والسلاح والكراع ، المغنم العقارية وهي الأرض . ولقد كانت أرض بني النضير أول أرض افتتحها الرسول وغنمها . ذلك أنه ، بعد هزيمة المسلمين في أحد ، أراد لبني النضير ضربة حاسمة وذلك إثر نقضهم عهده بعدما أيسوه من هزيمة المسلمين في أحد ، وبعد تحالفهم مع قريش ومع « المنافقين » في حزب عبد الله بن أبي . ولما تمّ للرسول حصارهم ، أجلاهم من المدينة إلى الشام فخلّصت أرضهم برمتها إلى المسلمين . بعد ستة أشهر من أحد . فماذا عن تقسيم الضيعة ؟

تقول لنا المصادر التاريخية أن المواجهة مع بني النضير قد تمت دون قتال ، وإنما وقع تخصيص المهاجرين الأولين دون الأنصار لمحاصرة الثوار من اليهود ، وفي هذا الحصار جاءت آيات سورة الحشر محدّدة معنى الفبيء « وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب » (13) . وقد تأسس بنزول هذه الآية مفهوم الفبيء ممّا حازته

الدولة الإسلامية تسليطاً من الله وقدره على أعداء الإسلام وتأيداً للرسول دون إلجائه إلى قتالهم . ثمّ يتحدّد مفهوم الفيء في غاية دققة هي الحرص على أن لا ينحصر في يد فئة معينة دون سائر الأمة : « مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَثِيرٌ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ » (14) ومن أجل نفس الغاية ، يكون الفيء « لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصَرُونَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ » (15) . وهكذا ينزل المهاجرون من الفيء منزلة أساسية ندركها بإدراكنا لأهمية الهجرة النبوية في تأسيس الدولة الإسلامية . ثمّ تتواصل الايات موضحة وجهة ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى بعد المهاجرين : « وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ » (16) .

ثمّ يعمّم الفيء في قوله تعالى : « وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ » (17) .

وجليّ ما جاء في هذه الايات المتتابعات من دقيق التشريع للفيء ، وما سلكه المشرع من تدرّج في استحقاق الفيء أولاً بأول ، مراعيّاً في ذلك المسلك . المسؤولية الأولى منحصرة في الله ورسوله أولاً ، والعصبية تؤخذ بعين

(14) الحشر : 59 - الآية 7 .

(15) الحشر : 59 - الآية 8 .

(16) الحشر : 59 - الآية 9 .

(17) الحشر : 59 - الآية 10 .

الاعتبار وتُدَعَم بتدعيم ذوي القربى ثانياً . ويُقَرَأ في ذلك التدرّج حساب للمعوزين والمحتاجين تأكّلِفُهُم الدولة بإعانتهم وشدّ أزهرهم ، ثم يُدرج بعدهم في استحقاق الفِئء المهاجرون المضحّون بديارهم وذويهم وأمتعتهم ، ومن بعدهم الأنصار الذين تلقّوهُم وقبِلُوا هجرتهم على علاقتها الإجتماعية والإقتصادية ، إلى أن يَعُمّ الفِئءُ المجتمع العامّ ممّن أسلم لله مُخْلِصاً لإخوانه في الإيمان ، حتّى يصل « إلى من جاء من بعدهم من المؤمنين إلى يوم القيامة » (18) .

وسوف نبيّن في الباب الثاني من هذا البحث أنّ الفقهاء اعتمدوا على مبدأ التعميم للفِئء مبنياً على التدرّج في مراتب الإستحقاق ، وذلك باعتبار من هم أوكّد حاجة له من غيرهم كما ركّز الفقهاء جهودهم على استنباط الأحكام التي من شأنها أن تجعل الفِئء يشمل ، عند التطبيق ، عموم المجتمع الإسلاميّ مع مراعاة ما تختصّ به كلّ طبقة ضمن ذلك الشّمول من جهاد وبلاء وغناء ، أو من تضحية ورحابة صدر وإيمان وامتنال ، أو من إخلاص وإيثار . وعلى هدي من التعاليم الواردة في آيات الفِئء وما يترتّب عنها منطقياً وعملياً ، سار عمر بن الخطّاب في قسمة فيء العراق والشّام حتّى أتى إلى قسمة الأرض المفتوحة بين الذين افتتحوها كما تقسم غنيمة العسكر ، وفي ذلك قال قولته المشهورة : « قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفِئء فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء » ، ولئن بقيت ليلبُغن الراعي بصنعاء نصيبه من هذا الفِئء ودمه في وجهه » (19) .

وعلى هذا الأساس ، كان عمر بن الخطّاب يجهّد ليفصل بين ما يغنمه المقاتلون من مال وكراع فيقسمه بينهم باعتبار حضورهم الحرب ، وبين ما يغنمونه من أراضي وأنهار فيتركها لعمّالها لتكون منها ومن مردودها أعطيات

للجند ولكلّ من يستحقّ العطاء من فئات المسلمين هذا ، ولمّا عاد جيش العراق إلى المدينة ، تأكّد على عمر بن الخطّاب أن يؤسّس الدّواوين لتنظيم شؤون الجند وضبط أعطياتهم وتوزيعها . وعند شروعه في عمليّة ضبط الأعطيات ، استشار أصحابه في شأن قسمة الأراضي المفتوحة في العراق والشّام ، وذلك بعد مطالبة الجند الفاتحين بحقوق الفتح . ولمّا احتدّ الخلاف في هذا الشأن ، رأى عمر أن طلب الجند الفاتحين ضرب من الشّطط ، واعتبره « كلاًّ على المسلمين وليس كبيرَ نيلٍ لهم » (20) . ذلك أن « أرض العراق وأرض الشام إذا قُسمت فيما يُسدّ به الشُّعُور؟ وما يكون للذرّة والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشّام والعراق » (21) .

والرّأي عندنا أن وجهة نظر عمر بن الخطّاب قد جاءت توفيقاً بين مصالح كافّة المسلمين طبقاً لما أراده الله للفيء أن يكون : غنيمةٌ شاملةٌ للفاتحين ولمن جاء بعدهم من المسلمين ، حتّى آل الفيء حتماً إلى المسلمين يحتضنه المسؤول عنهم جميعاً مالاً للأمة وخراجاً من الأرضين التي أفاءها الله عليها ولو تصرف عمر غير ذلك التصرف ، وقسمها بين الجند الفاتحين دون غيرهم ، لا نحرف بحكمة الفيء ، ولجعل الإسلام وفيء الله لإسلام الفاتحين وفيأهمهم هم يتداولونه بينهم . وهكذا نرى أن عمر بن الخطّاب خرج بمال الدّولة الإسلامية من مفهوم الفيء إلى معنى الخراج ، خراج الأرض ، منطلقاً من النصّ القرآنيّ ، معتمداً على تدرّجاته وتخصيصاته التي آلت إلى عموم النّفع وشمول المصلحة حتّى أنّنا نستطيع القول بأنّ الفيء في نظره إنّما هو الخراج هوّ مآل للمسلمين عموماً ممّا أعان الله مقاتليهم على الاستيلاء عليه . وسوف نتبيّن فيما سيلي أنّ كلّ اهتمامات الفقهاء وعلماء الخراج قد وقفت حول هذه النقطة بالذات من موقف عمر بن الخطّاب ، وذلك حتّى يعرفوا

(20) نفس المرجع - نفس الصفحة .

(21) نفس المرجع ص 29 .

الخراج ويضبطوا أحكامه ويذكّروا بها الخلفاء الذين سيرتّبكون في تطبيقها تحت ضغط ملابسات ظرفيّة أملتّها سعة الإمبراطوريّة الإسلاميّة الجديدة

فالفقيه حينئذ في هذه المرحلة من تاريخ الإسلام موهبة الله إلى مجتمعات إسلاميّة مصنّفة الفئات تصنيفاً موضوعياً هادفاً إلى حكمة ضمان الخير للأمة والتّدعيم لمستقبلها . ولمّا كان الفقيه بعيد الغايات ، كان من المنطقي أن يستخلص من الأرض المفتوحة عنوة وصلحاً ، تلك الأرض التي غداً من البديهي أن لا يدّعي أحدٌ حقّ اكتسابها أو تقسيمها ما عدا الإمام وذلك بحسب مشروعية الإمام كما حدّدها المشرّع ، وكذلك تمثلياً مع التقاليد الجاري بها العمل من قبله . وسوف نرى في الفصول الموالية أن مسألة الخراج ستترتّب عن كلّ الملابسات المتعلّقة بالأرض . وعن كينيّة حصول المسلمين عليها عنوة أو صلحاً ، وعن مدى أصالة تصرف الإمام في جمع خراجها وتوزيعه لأنّ الخراج « لو لم يكن موقوفاً على الناس في الأعطيات والأرزاق ، لم تُشحن الثغور ، ولم تقو الجيوش على السير في الجهاد ، ولمّا أمِن رجوع أهل الكفر إلى مدنهم » (22) . ولعلّ هذه القاعدة الأخيرة تتفق أساساً مع الملاحظات الأولى التي صدرنا منها في مستهلّ هذا البحث والتي تفيد إجمالاً أنّ الخراج نظام ماليّ انبثق من أرض الفتوح ليستغلّ في نطاق الذبّ عن حوزة الإسلام من أعداء لهم حضارات وأنظمة مالية وتقاليد إداريّة . يترتّبون للإسلام بالقوة الماديّة للحدّ من شوكته ، ولتوقيف إشعاعه العقائدي والسياسي .

وقد نظر عمر بن الخطّاب إلى هذه المسألة من زاوية الصلح كما عالجها من زاوية القتال ، فكان إذا صالح قومًا اشترط عليهم مقابل البقاء على دينهم أن يؤدّوا من الخراج ما عليهم و« أن يُقرّوا ثلاثة أيّامٍ وألا يُملّوا

(22) أبو يوسف : كتاب الخراج ص 32 .

علينا عدوتنا» (23) فإذا فعلوا فهم آمنون على دمائهم وأبنائهم وأموالهم ولهم بذلك ذمة الله وذمة رسوله . فكان له بذلك ما ذُكِرَ له من موضوعية التصرف وحزم المبادرة ودقة الإجهاد في فهم الايات المتعلقة بهذا الشأن ، حتى بات من الواجب على أولي الأمر بعده أن يضعوا الجزية على رقاب من دخل في ذمة الإسلام زيادة على خراج الأرض ، وذلك حتى « يَقَرَّوا بالجزية في دار الإسلام وحتى يُلتَزَمَ لهم ببذلها حقان : حق الكف عنهم وحق الحماية لهم ، فيكونوا بالكف آمنين وبالحماية محروسين » (24) .

ثم جاءت العهود الأموية ، فشهدت تحولاً في مفهوم رئاسة الدولة الإسلامية ، وهو مفهوم توزع حينذاك بين اراء الشيعة الإمامية والخوارج والزيدية من ناحية ، وبين الحكم القائم الذي حصر الخلافة في الأمويين من ناحية أخرى مؤكداً بذلك نظرة التقاليد القبلية ومنافياً للمبادئ الأصلية للخلافة . ولقد آل هذا الأمر إلى تحويل الخلافة إلى ملك وراثي ، فرسخت منذ انطلاق الدولة الأموية جذور الصراع الدائم بين المفاهيم القبلية والمفاهيم الإسلامية .

وفي بداية عهدهم تواصلت الفتوحات وبلغت أشدها فتمت الثروة وتوطد الحكم ، وحاول الخلفاء ما استطاعوا البقاء فوق النزاعات القائمة بين القيسية واليمانية . وبديهي أن الدولة كانت في حاجة دائمة إلى تكثيف جيوشها ورعاية تخومها أكثر من أي وقت مضى وطبيعي كذلك أن تكون أرض خراجها قد اتسعت أطرافها وبعدت . فكيف إذن تصرف الأمويون في شأن خراج تلك الأرض ؟

لقد ورثوا بالضرورة عن الخلفاء الراشدين الشعور الأكيد بحتمية تنظيم الإدارة شرطاً أساسياً لضمان الخراج . واهتم معاوية بن أبي سفيان بالأرض

اهتماماً بالغاً فحدّد الأملاك واستصلح البطائح المهمة ، وأحيى الأرض الموات واستصفى لبيت مال الأمة كافة أرض الرّوم . ولقد تميّز العهد الأمويّ الأوّل بسياسة الحزم مع عمّال الخراج وذلك بوضعهم تحت سلطة الإمام مباشرة ، وباستعمال الموالي بدلا من العرب في شؤون الخراج ، ذلك أنّ معاوية بن أبي سفيان يرى أنّ العربيّ إذا استُعْمِلَ على الخراج كسّره . وكان يعتقد أنّه « إنّ أغرمتُ عشيرته أو طالبتّه أو غرّرتُ صدورهم ، وإن تركته تركتُ مالَ الله وأنا أعرف مكانه ، فوجدتُ الدّهّاقين أبصر بالجباية وأوفى بالأمانة وأهون بالمطالبة منهم (العرب) ، مع أنّي قد جعلتكم أمناء عليهم (الدّهّاقين) لئلاّ يظالموا أحداً (25) .

وليس يخفى ما في هذا القرار من مراعاة للدراية الموالي ولرسوخ قدمهم في شؤون الجباية وإدارتها ، ومن اعتماد على سهولة إمكانيّة عقابهم مع ما فيه من حرص على إبعاد العرب عن ميدانهم حديثو العهد به ، وبالتّالي هم أقرب من غيرهم على الإستهانة به ، هذا فضلا عمّا ينجرّ عن عقابهم ومحاسبتهم من مهاترات عصبيّة ومزالق قبليّة . فالخراج مال الله ، ووجهته الإهتمام الدائب بالفتح والقتال على جبهات الرّوم وإفريقية وحوض البحر الأبيض المتوسط ، وكذلك العناية بالسّواحل والثغور والمدن بشحنها جنوداً وعتاداً وسفنّاً ، وهو أمرٌ أبيضّت به صفحة الخلافة الأمويّة على علائها .

وفي الدّاخل ، كانت الثّورات والفتن تستنزف الأموال بصفة محسوسة . فكانت سياسة عبد الملك بن مروان الخراجيّة موصوفة بالحزم ، حيث عربّ الدّواوين تعريياً كاملاً ، وحاول تحقيق نظام موحد منسجم للضرائب وتطبيقه أقصى ما يمكن التطبيق رغم اختلاف الأمصار وتباعد الجهات :

ولابدّ لنا في هذا المقام أن نذكّر ما ظهر في عهد عمر بن الخطّاب من بوادر الإضطراب بين روح التشريع من ناحية ، وبين الواقع من ناحية أخرى وما فرضه من حزم الإمام واجتهاده في صالح الأمّة واستقرارها . وهذا قد أمكن وتحقّق طالما كانت حوزة الإسلام محدودةً . ولكن اتّسع الحوز ، وتصارعت القوى حول الحكم ، واختلّ الأمن ، وبعد الولاة عن عن مركز الخلافة ، وكان لكلّ مواقف وتدابير تمليها ظروف تطبيق مهمّته الخاصّة بخراج الدّولة . ولعلّ أبرز المواقف التّاريخيّة التي يجب أن تذكر في هذا الصّدّد هي مواقف الحجّاج بن يوسف (توفيّ سنة 95هـ/714م) ولا بدّ لنا في هذا السياق ، من التذكير بأمور مبدئيّة خاصّة بالجزية والخراج ، حتّى يتسنى لنا فهم سياسة الحجّاج الظرفية في الميدان المالي ، وكذلك ما ترتّب عن تلك السّياسة في الحقل الاجتماعيّ. فالخراج والجزية هما «حقّان أوصل الله المسلمين إليهما من المشركين ، يجتمعان في ثلاثة أوجه ويفترقان من ثلاثة أوجه ، ثمّ تنفرّ أحكامهما فأما الأوجه التي يجتمعان فيها فأحدها أن كلّ أحد منهما مأخوذ من مشركٍ صَغَاراً له وذِلَّةٌ . والثاني أنّهما ما لا فيءٍ يُصرفان في أهل الفّيء . والثالث أنّهما يَجِبَانِ بحلول الحَوْلِ ولا يُسْتَحَقّانِ قبله . وأما الوجوه التي يفترقان منها فأحدها أنّ الجزيةَ نصٌّ وأنّ الخراجَ اجْتِهَادٌ ، والثاني أنّ أقلّ الجزيةَ مقدّرٌ بالشرع وأكثَرُها مُقدّرٌ بالاجتهاد والخراج أقلُّه وأكثَرُه مُقدّرٌ بالاجتهاد ، والثالث أنّ الجزيةَ تؤخذ مع بقاء الكفر وتسقط بحدوث الإسلام ، والخراج يؤخذ مع الكفر والإسلام » (26) .

هذا ، وإن عدنا إلى الظروف التي مارس فيها الحجّاج سياسته الخراجيّة ، وجدناه يُعنى بها عناية خاصّة في سياق ولائه لدّولة وإيمانه بمصلحتها العليا

وحرصه على أن تكون مداخيلها متوفرةً ضماناً واستقراراً ولما كانت الأرض المفتوحة مستغلةً منذُ أمدٍ بعيدٍ استغلالاً خراجياً ، اهتمَّ الحجاج بالغ الاهتمام بعمارتها وربّتها من ناحية ، وتشدّد في تحصيل خراجها من ناحية ثانية . وتعبست مياسته تلك في حرب سجال دارت بينه وبين أهل الأرض من فرس وروم من وجه ، وبينه وبين العرب البدو النّازحين حديثاً إلى المدن والمُقتطّعينَ لأرض الروم من وجه ثانٍ . فكانت المواجهة ذات جبهتين : جبهة أعاجم دخلوا في الإسلام أفواجاً والتحقوا بالمدن فاستحقّوا الإقطاع ، وسلموا فضلاً عن ذلك من أعباء الجزية ، فأبْلَهُمُ الحجاج بتأكيد فرض الجزية عليهم وإن أسلموا ؛ وجبهة ابن الأشعث ومن حوله من القبائل البدوية الملعنة للعصيان ، قابلها الحجاج بمعركة الجماجم سنة 86هـ ، وبإرهاق ثورة ابن الأشعث وقتله .

وفحوى هذه الأحداث في رأينا ، إنّما هو تجاوز الواقع الاجتماعي في كلّ حدّته في تلك الظروف لروح التشريع الوارد في النص ، والمنبثق من اجتهاد السّانئ . بحيث تفاقمت هجرة الأعراب إلى المدن ومقاطعتهم للأرياف ، فضَعُفَتِ الزّراعة ، ونقص الخراج وكان العُشُرُ يحلّ محلّه ، وإذا بالمدن والشّعور يحوق بها خطر الارتداد ما لم تقو الدولة في عجزها الجبائيّ على شحنها بالجيوش والعتاد .

وإلى ذلك ، كانت موجة إسلام للعجم عجيبة اعتبرها الحجاج فِراراً وتخلّصاً من أداء الجزية ، وترجم اعتباره هذا بأن جعل الجزية ثابتة واجبة لا تسقط باعتناق الإسلام . وإذا بالجزية في منطقته وسياسته وتطبيقه تصبح خراجاً زيادةً على الخراج الأصلي ، وتفتكّ بالحزم والقوّة والعنف . أمّا مفهوم الخراج ذاته فقد نما بتقلّص مفهوم الجزية حتّى صار لموارد الدولة عماداً أساسياً . ونتج عن هذه السّياسة ثورات عدّة لمختلف الأحزاب

تساندها من بعيد حركة نشيطة للفقهاء تنادي بالعدالة الاجتماعية في مفهومها الشامل ، وفي حين ما أملاه الكتاب والسنة وسياسة الخلفاء الراشدين .

ثم كان الطور الثاني من العهود الأموية وهو طور عمر بن عبد العزيز (توفي سنة 101هـ/720م) الذي حرص على تأكيد السياسة السلفية في ميدان الخراج وعلى إعادة إقرارها ؛ فنأدى بما جاء به عمر بن الخطاب من أن قاعدة الحكم هي الرفق بالرعايا وبأهل الذمة منهم بوجه خاص ، وفرض إرجاع القطائع إلى الدولة حتى لا ينقص الخراج (بأن يصبح عشراً) على قوم ، بينما يفرض كاملاً ومعه الجزية على الآخرين . وألغى الزيادات التي كانت تُفرض قبله على أهل الخراج . وكان لزاماً عليه تبعاً لذلك أن ينقص من نفقات الدولة ، وأن يمنع بيع أرض الخراج وإقطاعها محافظة على المورد الرئيسي للمال بإبقائه ملكاً مؤبداً للأمة ، وأصلاً مرصوداً لمصلحتها العليا ؛ فمنع بذلك تحول أرض الخراج إلى أرض عشير ، ووحد الخراج مستأصلاً بذلك جذور الطبقة التي ظهرت في الأمة نتيجة لتصنيف الأرض بتصنيف مستغليها أو مستحقيها ، بحسب النسب والقرابة ، أو البلاء والغناء ، وما إلى ذلك . والملاحظ في هذا الصدد أن عمر بن عبد العزيز يتفق والحجّاج ابن يوسف في الحرص على المورد الأساسي للأمة بينما يختلفان في الوسائل التي تخدم ذلك المبدأ . فحين ركّزها الأول على إرهاب العجم والموالي ومن هم مبدئياً أهل الذمة ، أرساها الثاني على مقاومة روح الأثرة والأنانية لدى من يحتكرون الأسبقية في الإسلام ، والأصالة في الجنس ، فيقتطعون الأرض ويرتقون على عموم الأمة ويتخلّصون نسبياً من عبء الخراج ؛ وحين أوصى الحجّاج عماله بالقوة والعنف في تحصيل الخراج ، أوصى عمر بن عبد العزيز عماله خيراً بأهل الذمة في الخراج . وحين التجأ بعض المحظوظين من العرب إلى العشير تملّصاً من الخراج بينما التقى الخراج مع الجزية على كاهل الذمّي وإن أسلم في عهد الحجّاج ، أعلن ابن عبد العزيز

أنّ الخراج يدفعه من استغلّ الأرض الخراجية سواء كان مسلماً أو غير مسلم ، وعربياً كان أو مولّياً ، بحيث يصبح الجميع سواء عنده أمام عبء الخراج .

والعِبرةُ واحدة يعجنها الباحث من العهدين ومن السياستين : وهي إشكال أمر الخراج بين المبادئ وتطبيقها ، وبين روح التشريع والعمل به . وما من شكّ في أنّ هذا الإشكال يتبلور في ذهن الباحث تبلوره في الواقع السياسي والمالي ، ويتمحور أساساً حول نقاط ثلاث هي : ما هي أرض الخراج بالتدقيق ؟ ومن هم أصحابها ومستغلّوها الذين سيدفعون خراجها ؟ وكيف يجبى ذلك الخراج ؟

وإذا عدنا إلى الواقع التاريخي بعد عمر بن عبد العزيز ، رأينا من خلال صورة المجتمع أنّ القبائل جنحت إلى الاستقرار في المدن فتحوّلت إلى جماعات حضرية نشيطة لها ممتلكات في الأرض ، ولها كذلك مبادئ سياسية . فحصل اختلاط الأعراب بأهل الأمصار العامرة ، نتجت عنه اتجاهات اجتماعية وفكرية متطرفة في أغلبها ، وعنها انبثقت حركات الغلاة ، فكانت الكيسانية والراوندية التي يبدو « أنّها لم تنشأ عن مشكلات إسلامية ، بل هي بالعكس امتداد لحركات اجتماعية بدأت قبل الإسلام ، تعود جذورها إلى المجتمع الساسانيّ الذي كان يشكو من حدة التفاوت الطبقيّ ، ومن الإستغلال الذي منشأه الأرض » (27) .

الإدارة العباسية للخراج :

اندلعت الدعوة العباسية سنة 93هـ قبيل خلافة عمر بن عبد العزيز ، وذلك حين توقفت حركة الفتوح ، ونمت حدة العصبية باحتداد الصراع على

(27) عبد العزيز الدوري : مقدمة في الاقتصاد العربي بيروت (دار الطليعة) 1978 ، ص 91 .

السلطة بين القيسية واليمانية ، وحين تبلورت في خراسان روح القوى
المقاتلة ، فاستغلتها المعارضات للإستيلاء على الحكم . وللدعوة في ذلك مبادئ
ثلاثة هي السير على هدي الكتاب والسنة ، والمساواة بين كل المسلمين في
الحكم والإدارة والخراج ، ومداراة كل الأصناف الإجتماعية ، عرباً
وعجماً ، مسلمين وذمة .

ولقد نهيأت للدولة العباسية الجديدة أقاليم مختلفة عدة سيّجبت منها
الخراج ، وإدارة نسفتها الحروب والفتن والدّسائس ، فكان لابدّ من إعادة
نظر شاملة لمسألة الخراج وأرضيه وأملكه وإدارته وعمّاله .

أمّا سياسة السّفّاح (132هـ/136هـ) فتتلخّص في تقليده خراج الدولة
لبعض القادة من العسكر نذكر منهم على وجه الخصوص خالد بن برمك من
عسكر ابن قحطبة ، وتمثّل في استيلائه كلياً على أرض بني مروان ،
ثمّ في توزيع الأموال والعطايا على المجند .

ثمّ جاء أبو جعفر المنصور « فأصل الدولة ، وضبط المملكة ، وأقام
النّاموس واخترع الأشياء » (28) .

وتميّز بحرصه الشّديد على المال وبكرهه للإسراف فقتل من أساء
التّصرف واعتبر وظيفة الخراج أخطر الوظائف . ولذلك كان عليه أن يعيد
بناء مؤسسات الدولة بناء جديداً على قاعدة متصوّرة للخلافة . وأولى
انتباهاً خاصاً بديوان الخراج ومشمولات عمّاله وأعوانه .

ونرى لزماً علينا في هذا السياق أن نعتمد وثيقة أدبية فريدة من نوعها
في تلك الظّروف وهي « رسالة الصّحابة » لعبد الله بن المقفع (ت 138هـ/759م) .
لقد عرض فيها الأديب الفارسي ، سليل الحضارة والتقاليد الإدارية ، تحليلاً

ضافياً ودقيقاً لوضع الخراج فيما بين العهدين الأموي والعباسي . وقد اعتمد في ذلك على الأسس العملية الموضوعية للمسألة ، والمتكثفة كلها حول مفهوم إحياء الأرض واستغلالها بدراية وحكمة ، توفيراً لخراج الدولة . وهو يعتقد أن ذلك لا يكون إلا في كنف الحزم السياسي والعدل الاجتماعي والضبط الإداري مراعاةً لإمكانات الفرد ولاستعداده نفسياً لدفع ما عليه من الجباية . فأشار بضبط أصول الوظائف وبتحديد آجال استخلاصها ، وبتخير عمال الخراج . وهو يحدد لهم تكويناً خاصاً مدققاً ، يعتمد على تلقينهم مبادئ الدين والأخلاق ، وعلى إبعادهم عن الحياة السياسية والعسكرية والإقطاعية ، ويوصي بتهديبهم من رواسب النعرات الطائفية المتطرفة الغائمة حول الخلافة في تلك الاونة .

وهو يرى أن ذلك لا يكون إلا بإشعاع الإمام الذي يجب أن يسيطر على الأمة بالعلم والعدل والحزم ، وبإعانة إدارة منظمة ناجعة وقانون متعارف . بحيث تندرج كل هذه المبادئ والتعاليم الخاصة بالخراج وعماله ، في سياق سوي مع اهتمامات ابن المقفع الخاصة بالموظفين عموماً ، وبصحابة الخليفة بوجه خاص ويرى صاحب الرسالة أن عظمة الدولة يضمنها الجيش وأن اقتصادها يضمنه الخراج . وإن أهم ما يلفت نظر الباحث في هذا الصدد هو أن ابن المقفع يقرن أهمية الجيش بخطورة خطة الخراج فيوصي أمير المؤمنين بإبعاد الجيش عن الخطط المالية ذلك « لأن ولاية الخراج مفسدة للمقاتلة » (29) . تحط من منزلتهم التي بها ترتبط منزلة الخلافة وسطوتها ، والتي بذلك ترتفع إلى منزلة الإمام نبلا ورقياً . هذا زيادة على ما في اجتلاب الأموال من إغراء يبعث على تجاوز النفوذ فيصبح المؤمن على أمن الخلافة ومال الأمة خائناً لهما معاً ؛ فيرى أن الجند « إذا كانوا جلاباً للدراهم

(29) ابن المقفع : رسالة الصحابة نشر شارل بلا ، باريس 1967 : الفقرة المتعلقة بالجند .

والدنانير اجترؤوا عليها ، وإذا وقعوا في الخيانة صار كل أمرهم مدخولا نصيحتهم وطاعتهم » (30) . ثم إن ولاية الخراج في نظر ابن المقفع مدعاة « للذل والهوان ، بينما يرى أن « منزلة المقاتل منزلة الكرامة واللطف » (31) . والجدير بالإنباه في هذا الصدد أن ابن المقفع حرص على تمييز خطة الخراج حتى لا تلتبس بالمهام العسكرية . ذلك لأن هذه الظاهرة قد استفحلت بين العهدين الأموي والعباسي ، وفي مستهل العهود العباسية بوجه خاص . وذلك أيضا حرصا منه ، في نطاق نظرة سياسية مميزة ، على أن يفرق بين السلط والمهام ، حتى يفرد مهمة الإمام ونفوذه وإشعاعه بالنسبة إلى أعضاده الرئيسيين ويجعل الإمام في منزلة مركزية ، طبقا لما تمليه على ابن المقفع نظرة أرستقراطية عالية للإمامة . ويرى الكاتب في نفس السياق أنه يجب على أعضاد الإمام أن يكونوا من طراز متميز أصلا ومحتدًا وعلما وأدبا ، وسلوكا وتصرفا ، وأن يتألقوا بذلك كل في خطته وبحسب مميزاته وكفاءاته . وبناء على هذه المبادئ ، يتوغل ابن المقفع في صميم مسألة الخراج وأرضه ، فيوصي الخليفة بالإهتمام بالأرض وبإحيائها ، ولا سيما ما يقع منها بين الأرض والجبل من أرض العراق ، مشيرا إلى ما يسود هنالك من تعسف وفوضى ، ويعزو كل ذلك إلى غياب قانون يعود إليه عمال الخراج في شأن الأرض ، ويتصرفون بمقتضاه مع أهلها المستقنين لعمارتها ، إذ « ليس للعمال أمر ينتهون إليه ويحاسبون عليه ، ويحول بينهم وبين الحكم على أهل الأرض بعدما يتأفقون لها في العمارة ويرجون لها فصل ما تعمل أيديهم » (32) . وهو حين يلح على تقنين خطة الخراج وممارسات عماله ، يشير على الإمام بالمنهج الذي يحسن اتباعه في ضبط مساحة الأرض

(30) ابن المقفع : رسالة الصحابة : الفقرة المتعلقة بالجند .

(31) ابن المقفع : رسالة الصحابة : الفقرة المتعلقة : بالجند .

(32) نفس المرجع : الفقرة المتعلقة بالخراج .

وتعيين خراجها تبعاً لذلك ، حتى يتبين الإمام وجوه العسف الناتجة عن السبل المعمول بها ظلماً وعدواناً ومغالاة في اجتلاب أموال الجباية . ذلك أن « سيرة العمال فيها إحدى اثنتين : إما رجل أخذَ بالحِزْقِ والعنف من حيث وجدَ ، وتبَع الرجال والرّسائيق بالمغالاة ممّن وجدَ ، وإما رجل صاحب مساحة يستخرجُ ممّن زرعَ ويترك من لم يزرع ، فيُغرِمُ من عمّرَ ، ويُسلمُ من أخربَ » (33) .

ثمّ ينتقل ابن المقفّع من توصياته في شأن عمال الخراج ، إلى مسألة أصول الوظائف ليلاحظ أنّ القوضى تسودها هي الأخرى . فهي تختلف من كورة إلى أخرى ، وهي تتصاعد في هذه بينما تنحدر في تلك . فيقترح على « أمير المؤمنين » ضبط الأصول وتوحيدها بين الكُورِ والرّسائيق والقرى والأرياف ، ويوصيه تبعاً لذلك بمراعاة المُعمّرين ودرجة استعدادهم نفسياً ومالياً لمواجهة عبء الخراج ، وباعتبار حقّهم في التمتع بحصيلة جهد عمارتهم ونفع افتنانهم وخبرتهم وإنّما يكون ذلك بضبط أصول الوظائف وتوحيدها وتعميمها وتدوين الدّواوين بها « حتى لا يؤخذَ رجلٌ إلاّ بوظيفة قد عرفها وضَمِنَها ، ولا يجتهدَ في عمارةٍ إلاّ كان له فضلها ونفعُها » (34) .

هكذا يتجلّى للبحث أنّ اهتمام ابن المقفّع موجّه أساساً إلى ضرورة تدارك الوضع الاجتماعيّ الذي انفجر سالفاً ولا زال يُنذر بالإنفجار . وإنّما يكون ذلك بحسم أبواب الظلم الناجم عن القوضى الإداريّة ، وحتى عن الفراغ الإداري . ونحن نلاحظ أنّ ابن المقفّع الذي كان شاهد عيان لما حصل في ميدان الخراج من المزالق وضروب الإرتباك في التّطبيق ، ينطلق في ملاحظاته وتوصياته الحرجة القلقة من إدراكه لشعور الموالي — وهو منهم —

(33) نفس المرجع : الفقرة المتعلقة بالخراج .

(34) نفس المرجع : الفقرة المتعلقة بالخراج .

أصحاب الأرض والخبرة والعمارة ، وكذلك من الإفرازات الخطيرة التي تتسرب إلى هيئة الإمبراطورية الإسلامية إن هي بقيت على ما هي عليه في شأن الخراج . وهو فضلا عن ذلك ، بل تدعيمًا له ، يذكر الإمام بالروح السلفية المنبثقة عن الشريعة الإسلامية التي تُلحَّح على أن العدل أساسُ للعمران وصلاحُ للأمة وعمارةُ للأرض ؛ والعدل لا يكون في نظر صاحب الرسالة إلاّ بسياسة ناجعة وإدارة رادِعة يكون شعارها الدائم « حسمًا لأبواب الخيانة وغشمًا للعمّال » (35) .

ولعلّ أهمّ ما يتبقّى في ذهن الدّارس لأمر الخراج من خلال « رسالة الصحابة » هو أنّ ابن المقفّع يعتقد أنّ الدولة العباسيّة دولة محاربة أساسًا . وعليها بالتّالي أن تتعهد جندها وأن تبعده عن مغريات المال وما يحفّ بها من أخطار تهدّد منزلة المقاتلة ونفسيّتهم . وعلى الدولة كذلك أن تحترم ناموسها وسطوتها فيما يجمع بينها وبين النّاس عمومًا ، وأهل الخراج بوجه خاصّ ، وذلك باستصفاء أموالهم وخرّج أرضهم في الصّالح العامّ . وليس من سبيل لذلك سوى سبيل إقناع النّاس بواجباتهم بعد أن يكونوا قد اقتنعوا بحقوقهم متجسّمة في القانون ، محاطةً به من كلّ عبث . فالعدالة التي تتأرجح في نطاق ذلك « العقد الاجتماعي » الذي ينصّ عليه القانون بين الإمام والرعيّة ، هي دَرَأٌ « للثورات ، وتحديدٌ حاسم لمناطق النفوذ الحسّاسة التي يمارسها كلّ من الإمام والجند وعمّال الخراج ، باعتبار أنّ كلّ قطب منهم يرمز في حيّز مسؤولياته ، إلى ركن من أركان هيئة الدولة الإسلامية ، تلك الأركان التي يختلّ باختلالها صرح الأمة ويتقلّص إشعاعها وتغرّب حضارتها .

ولئن بيّن لنا تاريخ الأدب والفكر الإسلاميين أنّ رسالة الصحابة لم يكن لها حظٌّ لدى أبي جعفر المنصور ، وذلك على ما لها من الأهمية المتمثلة أصلاً

في معاصرة العضلات المالية وانعكاساتها الإجتماعية الحادة ، فإنّ التاريخ السياسي والفكري يفيدنا بوضوح أنّ حيرة أولي الأمر في الشؤون الجبائية قد بلغت أشدها . بحيث نلاحظ أنّ آراء ابن المقفع قد أخفقت سياسياً لتتمحّض فكرياً فتكون افتتاحية عقلانية لما ستكون عليه نظريات الفقهاء المتعلقة بتلك المسألة ولقد انبثقت نظرياتهم تلك عن الملابس الثورية التي حفّت بالسياسة الأموية للخِراج فكانت في ذلك العهد محتشمة حدّرة . حتّى جاء هارون الرشيد وأذن لأبي يوسف يعقوب (توفي سنة 182هـ) صاحب الإمام أبي حنيفة (توفي سنة 150هـ) أن يدّله شرعياً إلى ما يجب أن يكون القولُ الفصلُ في المسألة المالية . وبذلك يلتحم الواقع السياسي بالنظر الفكري الإسلامي ليعتمد الأوّل على الثاني فيما يمثل أمّ العضلات التي جابهها المسلمون منذ انبعاث الدولة الإسلامية ، وهي معضلة الخِراج .

ونرى لزاماً علينا أن نفرد منزلة خاصة في هذا المستوى من البحث لكتاب « الأحكام السلطانية » للماوردي البصري (توفي سنة 450هـ) ، وذلك رغم بروز نظريات جليلة أخرى في المسألة لها وزنها في الفكر الإسلامي (36) وإنّما التزمنا بهذا الاختيار لأنّ أبا يوسف يعقوب يمثل التفقّه السلفي الدقيق في المسألة ، بينما يخصّص لها الماوردي تحديداً وتقنيناً ينطلقان من الأصول السلفية ابتداءً من النصّ القرآني ، ويتقيّدان بالتطوّرات العمرانية والاقتصادية التي جدّت في الإمبراطورية الإسلامية .

الخِراج في نظريات الفقهاء :

لقد ظلت كلمة « الخِراج » في مدلولها الدقيق وهو الضريبة على الأرض محتفظاً بها في كتب الفقه . وعن هذا الأساس تفرّعت نظريات الفقهاء .

(36) انظر كتاب « الخِراج » ليعني بن آدم المتوفي سنة (203هـ - 818م) وكذلك كتاب « الخِراج » لقدامة بن جعفر المتوفي سنة (327هـ - 948م) .

والذي نلاحظه أولاً هو أن الفقهاء في صدر الإسلام اهتموا بأرض الجزية اهتماماً خاصاً لقلّة عدد المسلمين وكثرة أهل الذمّة . ولما اتسعت الفتوح وكثرت أرض الفبيء أخذت التعاليم الفقهية تتكشف حول الخراج بمقارنته مع الجزية أولاً ، حتّى تبلور التأليف حوله أساساً وبصفة نهائية وذلك تحديدأ له وتقنينأ .

يقول أبو يوسف يعقوب : « فأما الفبيء يا أمير المؤمنين فهو الخراج عندنا خراج الأرض ، والله أعلم » (37) . ويقول الماوردي : « وسنبدأ بمال الفبيء (وبعده سيعرف مال الغنينة) فنقول إنه كلّ مال وصل من المشركين عفواً من غير قتال ولاّ بإيجاف خيل ولا ركاب ، فهو كمال الهدنة والجزية وأعشار متاجرهم أو كان واصلأ بسبب من جهتهم كمال الخراج » (38) . والظاهر أن السبب الواصل من جهتهم إنما هو الأرض والملاحظة التي تفرض نفسها عقب هاذين الحديثين للفبيء هي أن كلّاً من الفقيهين قد ربط الخراج بالفبيء عموماً ، ثم مضى كلاهما على نفس النسق ، فاستشفأ من آيات سورة الحشر المفصلة لمال الفبيء أن المشرع قد قسم الفبيء إلى قسمين : أولهما الخمس ويقسم على خمسة أسهم متساوية ، سهم منها للرسل في حياته « ينفق منه على نفسه وأزواجه ويصرفه في مصالحه ومصالح المسلمين » (39) . وأما السهم الثاني فهو لذّي القربى . والثالث لليتامى من ذوي الحاجات ، والرابع للمساكين الذين لا يجدون ما يكفيهم من أهل الفبيء « لأنّ مساكين الفبيء يميّزون عن مساكين الصدقات لاختلاف مصرفهما » (40) وأما السهم الخامس فهو لبني السبيل وهم المسافرون من أهل الفبيء الذين لا يجدون ما ينفقون .

(37) أبو يوسف « الخراج » ص 23 .

(38) الماوردي : الأحكام السلطانية ص 121 .

(39) الماوردي : الأحكام السلطانية ص 121 .

(40) نفس المرجع - نفس الصفحة .

ثم يهتمّ الفقيهان بالقسم الثاني من الفَيء وهي الأُخماس الأربعة الباقية فيعتبرها كلٌّ منهما مالاً مرصوداً لصالح الأُمّة « منها أرزاق الجيش ومالا غنّى بالمسلمين عنه » (41) . وفي هذا الصّدّد يفرّق الماوردي بين مال الفَيء وبين مال الصّدقات وذلك بتفريقه أهل الفَيء عن أهل الصّدقات على أساس أن أهل الفَيء هم المقاتلة المجاهدون مهاجرين وأنصاراً . وهم الذّابّون عن البيضة المانعون للحريم ؛ بينما يكون أهل الصّدقات الفقراء والمساكين . ويتّبعُ هذا التّمييز أن أموال الفَيء تكون خراجاً من أرض الفَيء وفريضةً من الدّولة في مصلحة الأُمّة ، وأنّ أموال الصّدقات هي فريضةٌ من الله هدّفتها التّضامن الإجتماعي . والقاعدة الأساسية التي يُلحّ عليها الفقهاء تتمثّل في أن لا يُصَرّف الفَيء في أهل الصّدقات وأن لا تُصَرّف الصّدقات في أهل الفَيء لأنّ « أهل الصّدقة من لا هجرة له وليس من المُقاتلة المسلمين ولا من حُمة البيضة ، وأنّ أهل الفَيء هم ذوّو الهجرة الذّابّون عن البيضة » (42) .

والمراد من تأكيد هذا التّمييز بين الصّنفين والمالين هو ضبط ما يجب أن يُصَرّف للمصلحة العليا للأُمّة وهذا هو مال الخِراج يخرج ممّا أفاءه الله عليها من أهل الكفر ، وحتىّ يصرف للجيش والقضاة والمعلّمين ، ويُنفقَ على عمّال المصالح وعلى كلِّ من يدفع التّوابع عن المسلمين . ولما كان الخِراج من الأرض ، استخلص الفقهاء ، بناءً على قاعدة التّفريق بين المالين ، كلَّ التّرايب القانونية التي تتعلّق بأمر التّصرف في الأرض ، باعتبار مبدئ أساسي هو مراعاة المشاعر والمصالح ، وكذلك الفُنيّات المعنويّة لدى أصحاب تلك الأرض . وعلى هذا ، كان على الدّولة أن تُبقي أصحاب الأرض على أرضهم مدارةً ومصلحةً ، وذلك حتّى تتسنى لهم خِدْمَتُها ، ويتمكّنوا

(41) الأحكام السلطانية ص 122 .

(42) الأحكام السلطانية ص 122 .

من استغلال خيراتها على أن يدفعوا للدولة خراجها باعتباره « مالا وضع على رقاب الأرض من حقوق تُؤدّى عنها » (43) . فالخراج حينئذ هو اسم لكراء الأرض وغلّتها معا طبقا لما ورد في لغة العرب وإذا كانت الأرض على التّخوم وامتنع أهلها عن دفع خراجها كان عليهم واجب القيام بالخدمة العسكرية في نطاق مُعاهدات مع الدولة الإسلامية ، وإن لم يكن ذلك عوضوا خراج الأرض بدفع العبيد والمواشي .

هذا ، ويوصي الفقهاء بضرورة مراعاة الفرق بين أصناف الأمة ، وذلك بالتمييز الدقيق بين حقوقهم وواجباتهم . وذلك بتخصيص الغنائم المنقولة مالا وسلاحا وكراعا حتى توزع على المُقاتلة من جهة ، وبتسخير الأرض من جهة ثانية ، وهي الغنيمة المعقولة ، يعقلها الإمام ملكا مؤبداً للأمة يتجسّم في خراج مؤبد معها يصرفه الإمام في مصلحة الأمة حاضرا ومستقبلا . على أن تبقى الأرض دائما في حوزة أهلها الخبراء بخدمتها عربا كانوا أو عجماء ، ومسلمين كانوا أو ذمّة .

هذا هو إذن تعريف الفقهاء للخراج وتحديددهم لمقاصده . فكيف كان علاجهم لمسألة أرض الخراج ؟

لقد أفضت الفتوحات إلى سيطرة المسلمين على عدد لا يستهان به من الأقاليم التي منها جميعا سيجبى الخراج . ولما حصل في تلك العجبة ما أشرنا إليه سالفاً من الإشكال والاضطراب ، حرص هارون الرشيد (170هـ-193هـ/ 786م-809م) على تدعيم الإمبراطورية الإسلامية فحارب البيزنطيين ، وبلغ أبواب القسطنطينية وأقر الأمن في المقاطعات الفارسية وبين بربر شمال إفريقيا . وفي اعتناؤه بالعلوم والآداب ، عمد إلى تقريب الفقهاء واستشارتهم ، ودعا أبا يوسف يعقوب طالبا منه « أن يضع له كتابا جامعا يعمل به في جباية

الخراج وإنما أراد بذلك رفع الظلم عن رعيته والصّلاح لأمرهم » (44) .
وتتضح للباحث حدة مسألة الخراج تلك ، ويتبين إلحاحها على كل من
الإمام والفقهاء ، وذلك من التنبيه الذي يوجهه أبو يوسف إلى الرشيد ، حيث
يقول له : « إن الله قد قلّدك أمراً عظيماً ثوابه أعظم الثواب وعقابه أشدّ
العقاب ، قلّدك أمر هذه الأمة فأصبححت وأمسيت وأنت تبني لخلق كبير
قد استرعاكهم الله واثمنتك عليهم وابتلاك بهم وولّك أمرهم » (45) .
ثم يوصيه بإعمال الرأي فيما سيرد عليه من شروح وبيانات « فتدبره
وتفقهه وتردّد قراءته حتّى تحفظه » (46) . ثمّ يختتم أبو يوسف
مقدمة كتاب الخراج بتحديد المقصد الشرعيّ الأساسيّ الذي من أجله تحتّم
التفكير والتأليف في المسألة وهو مقصد الشريعة الإسلامية المنحصر في إقامة
الحدود والتزام العدل وضمان مصلحة الأمة وبقاء النوع البشريّ فيقول :
« وإنّي لأرجو إن عملت بما فيه من البيان أن يوفّر الله خراجك من غير ظلم
مسلم ولا معاهد ، ويصلّح لك رعيّتك فإنّ صلاحهم بإقامة الحدود عليهم
ورفع الظلم عنهم والتّظامل فيما اشتبه من الحقوق عليهم » (47) . فالمسألة
في نظر أبي يوسف هي حينئذ مسألة حقوق هذا وذاك في مجتمع متداخل
متشعب وفي بعض الأحيان متباين متنافر ، وتحت ساطة إمام مدعوّ للتوفيق
والعدل والقصد ، لغاية صلاح الجميع . ومن أمّهات المشاكل التي ظلّت
قائمةً للسّاسة في سياق ما اشتبه على أنظارهم من حقوق أصحاب الأرض ،
يشير أبو يوسف يعقوب إلى مسألة التّفريق بين أرض الخراج وبين أرض
العُشُر . ففي الأولى يقول : « والخراج ما افتتَحَ عُنوةً مثل السّواد وغيره .
وأما أرض خراسان والبصرة فإنّهما عندي بمنزلة السّواد ، ما افتتح من ذلك

(44) أبو يوسف يعقوب : كتاب الخراج - المقدمة - ص 5 .

(45) أبو يوسف يعقوب : كتاب الخراج - المقدمة - ص 6 .

(46) أبو يوسف : مقدمة كتاب الخراج ص 6 .

(47) أبو يوسف : مقدمة كتاب الخراج ص 7 .

عنوة فهو أرض خراج ، وما صولح عليه أهله فعلى ما صولحوا عليه ولا يُزَادُ عليهم » (48) . ويتبين من هذا الحدّ أنّ أرض الخراج ذاتها تتأرجح بين العنوة والصّح ، وبين هذا وتلك بَوْنٌ أيّ بَوْنٌ ، يَضِيقُ بنا المجال في هذا الفصل المحدود لبيانه . على أنّ المسألة لا تقف عند هذا الحدّ من الإشكال لأنّ أرض الخراج سيلتبس أمرها بأرض العُشُر والعكس بالعكس . ونرى لزماً علينا في هذا المجال أن نستشهد بأبي يوسف في تعريف أرض العشر رغم طول التعريف وتشعبه وذلك حتّى يتسنى لنا تصوّر المعضلة كما يراها الفقيه وما توجيه لنا من مدى تشعبها عند التطبيق . يقول أبو يوسف : « وأمّا أرض العُشُر فكلّ أرض أسلم عليها أهلها فهي أرض عُشُر ، سواء كانت من أرض العرب أو العجم ، فهي لهم وهي عُشُر . وكذلك أرض العجم التي افتتحت عنوة وقسمها الإمام بين الفاتحين اجتهداً ورأياً فهي أرض عشر . وكذلك أرض العرب من عبدة الأوثان الذين لا تُقبَلُ منهم الجزيةُ فهي أرض عُشُر . وكذلك أيضاً كلّ أرض أقطعها الإمام ممّا فتحت عنوةً فهي خراج إلى أن يصيرها الإمام عُشُريّةً . وإنّما ذلك إلى الإمام إذا أقطع أحداً أرضاً من أرض الخراج فإن رأى أن يُصيرَ عليها عُشُراً أو عُشُراً ونِصْفاً فما رأى أن يحمل عليه أهلها فعَلَّ . أمّا أرض الحجاز والمدينة ومكة واليمن فإنّ هنالك لا يقع خراج فكلّها أرضُ عُشُرٍ فلا يسعُ الإمام ولا يحلُّ له أن يغيّر ذلك ولا يحولّه عمّا جرى عليه أمرُ رسول الله صلى الله عليه وسلم وحُكْمُهُ » (49) .

ولا يخفى على النّظر ما في هذا التعريف لأرض العشر من المشاكل التي ستعترض الإمام عند تطبيق التوصيات الخاصة بأرض الخراج والمتعلقة بحقوق أهلها مقابلةً مع حقوق أهل أرض العشر . ففي تعريف أبي يوسف للعشر

(48) أبو يوسف : كتاب الخراج ص 70 .

(49) أبو يوسف : كتاب الخراج ص 55 .

تميز "أول" بين أرض العرب وأرض العجم ، وتميز "ثان" بين أرض عجم أسلموا وأرض عرب بقوا على وثنييتهم ، وثالث بين أرض خراج توفرت شروط خراجيتها ومع ذلك تُقتطع فتصبح عشريّة ، وبين أرض الحجاز ومكة والمدينة واليمن وسائر بلاد العرب . والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن مباشرة بعد تعداد هذه الأصناف هو التالي : أ ليس الخراج عبءاً بينما العشر حظاً ولا سيما بالنسبة إلى الصنف العشريّ المُقتطع من أرض الخراج ؟ وبأيّ موجب يقع الإقطاع ؟ أ ليس في ذلك ترجيح لفئة على أخرى ؟ وإن لم يكن ، فما هي حكمة مشروعية الإقطاع ؟ وما هي مراميّه الاجتماعيّة التي قد تُغطّي ما فيه من مزالق ؟ وكأننا بأبي يوسف يتوقع هذا التساؤل ، فينبه القارئ إلى أن القطائع يؤخذ منها العشر ولا يؤخذ منها الخراج لما يلزم صاحبها من المؤنّة المُتمثّلة في حفر الابار وبناء البيوت وعمل الأرض المهملّة وكأنه يراها اقتطعت لغايات عمريّة في مستوى الأعيان الذين سلّمت إليهم . بيد أننا رأينا فيما سبق أن التطبيق قد خالف النظر ، وأن مشاكل الإقطاع قد انضافت إلى مشاكل أرض الخراج ، ذلك أنه من أرض الخراج ما أصبح عشراً باجتهاد من الإمام وأنّ العكس قد وقع في عهد عمر بن عبد العزيز ، فأصبح العشر خراجاً رأياً من الإمام واجتهاداً . وإنما هي أوضاع ومواقف تبلورت في الواقع الاجتماعيّ فأثمرت الشعور بالظلم ، وغذت الثورات وألحت على أذهان الفقهاء فكان الخلاف والمجدل والتجريح لتؤول في نهاية الأمر إلى نوع من الإجماع بين الفقهاء تبسيطاً لمسألة الخراج وتجاوزاً لكل تشايعها الجنسيّة والدينيّة والسياسية وذلك بتركيز الإهتمام أساساً على مقصدها الأساسي الأول : المقصد الإقتصاديّ الماليّ . ويتمثل إجماعهم في أن الأرض التي افتتحها المسلمون هي ملك للأمة الإسلاميّة لأنّ هذا هو الوضع الأصليّ الذي يحكم به الشرع ويطبقه الإمام بالإستدراج والإقناع والتقرير . وكذلك تجاوز الفقهاء

الخلافات الجزئية ليجمعوا على أنه يجب أن يضرب الخراج على هذه الأرض كأجرة لها باعتبار أن مالكيها هم مجموعة المسلمين ، وعلى أن الخراج يجب أن يدفعه أصحاب الأرض العاملون على عمارتها في كل الحالات ، سواء أسلموا أم بقوا على دياناتهم الأصلية ، وذلك اعتباراً من الفقهاء أن خراج الأرض مؤبدٌ معها مرصودٌ للصالح العام ؛ فإذا كانوا مسلمين دفعوا الخراج وجاهدوا في سبيل الله والأمة ، وإن كانوا غير مسلمين دفعوا الجزية في مكان الجهاد وأمنوا على رقابهم . هكذا كان مفهوم الخراج في إجماع الفقهاء . فما هو قولهم في خصوص نظام الخراج وفتياته ؟

لقد انطلقوا من مسألة الخراج عموماً ليتوغلوا في جزئياتها وملابساتها التي تدور حول مساحة الأرض ونوعها ومائها وطرق سقيها ومقتضيات عمارتها وهي كلها أمورٌ يُعْتَمَدُ عليها لتقدير خراجها وتصدر أحكام الماوردي في هذا الصدد عن تعريفه للخراج ذاته حيث يقول : « واعتبار الأرض أولى من اعتبار الماء لأنّ الخراج مأخوذ عن الأرض ، والعشر مأخوذ عن الزرع » (50) . ولذا بات من الطبيعي أن يكون مقدار الخراج المضروب يعتبر بما تحتمله الأرض . وهو مع ذلك يرجع هذه القاعدة إلى جذورها التاريخية في النظم الساسانية فيؤكد « أن عمر بن الخطاب إنما جرى في ذلك على ما استوقفه من رأي كسرى بن قباد فإنه أول من مسح السواد وحدد الحدود ووضع الدواوين وراعى ما تحتمله الأرض من غير حيف بمالك ولا إجحاف بزراع » (51) . وهكذا نبيّن أن الخراج في نظر الماوردي يتحدد قانونياً وإدارياً ليلتقي بنظام الجباية كما ارتاه إدارياً وموضوعياً عمر بن الخطاب ، وكما اقتفاه على أثر النظم الراسخة القَدَمِ في الجباية . وتقنياتها ؛ هذا إلى أن يصل الماوردي إلى تحليل المسألة انطلاقاً من القواعد

(50) الماوردي : الأحكام السلطانية ص 146 .

(51) الأحكام السلطانية ص ص 142 - 143 .

المذكورة المتعلقة بوضع مقدار الخراج ، فيذكرنا ببعض ما ورد في رسالة الصحابة في نفس الشأن . وهكذا يؤكد الماوردي أنه لابد في تحديد مقادير الخراج من اعتبار وجوه ثلاثة « أولها ما يختص بالأرض من جودة يزكو بها زرعها ، أو رداءة يقل بها ريعها » (52) . والوجه الثاني « ما يختص بالزرع من اختلاف أنواعه من الحبوب والثمار فمنها ما يكثر ثمره ومنها ما يقل فيكون الخراج بحسبه » (53) . والوجه الثالث يتعلق بطرق سقي أرض الخراج وريتها وذلك « لأن ما التزم المؤونة في سقيه بالتواضع والدوالي لا يحتدل من الخراج ما يحتمله سقي السيل والأمطار » (54) . وجلي ما تسعى إليه هذه الإعتبارات الموضوعية الفنية من توجيه للمسؤولين نحو العدل والنصفة حتى يعلموا قدر ما تحتمله الأرض من خراجها فيقصدوا إليه رفقا بأهلها المعمرين لها ، وإنصافا بينهم وبين أهل الفيء « من غير زيادة تُجحف بأهل الخراج ولا نقصان يُضر بأهل الفيء » (55) .

ثم يتعرض للمسألة نفسها ولكن عندما تحدث الجوائح ، ويشير إلى اختلاف خراج الأرض باختلاف مواضعها حتى أنه يجوز في رأيه أن يكون خراج كل ناحية مخالفا لخراج غيرها . فيبتعد بهذا الرأي عن ابن المقفع الذي يرى في « رسالة الصحابة » ضرورة توحيد أصول الوظائف بين مختلف النواحي . وحين يؤكد ابن المقفع على ضرورة إصدار نص دقيق واضح موحد لقانون الخراج يُصدره الإمام ويحرص عليه ويقف العامل عند حدوده ويستعيد له صاحب الخراج بمقدار محسوب بحسب ما تقتضيه المصلحة وفي موعد حولي مُحَدَّد ، يُوكَّل الماوردي مسؤولية مراعاة اختلاف خراج الأرض المختلفة الموقع الإمام

(52) الأحكام السلطانية ص ص 142 - 143 .

(53) الأحكام السلطانية ص ص 142 - 143 .

(54) الأحكام السلطانية ص ص 142 - 143 .

(55) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ص 142 - 143 .

العَادِلِ وَلِعَامِلِ الْخَرَاجِ الْعَلِيمِ بِشُؤْنِ الْأَرْضِ. وفي هذا الصَّدَدِ يَخْصُصُ الْمَاورِدِيَّ لِعَمَالِ الْخَرَاجِ حُدُودًا وَيَشْطُرْ فِيهِمْ كَفَاءَاتٍ وَيَقْتَضِي فِي سُلُوكِهِمْ أَخْلَاقًا يَتَشَدَّدُ فِي شَأْنِهَا وَذَلِكَ اهْتِدَاءً بِالسَّلَفِ الصَّالِحِ وَوَعِيًّا بِالْمَلَابَسَاتِ الظَّرْفِيَّةِ وَالْمَوْضُوعِيَّةِ .

ولقد سبق أن رأينا أنَّ عمر بن الخطاب كثيرًا ما اعتبر بما جاء في قول الرِّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : « مَنْ ظَلَمَ مَعَاهِدًا أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ فَأَنَا حَمِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ » (56) وعن الطَّبْرِيِّ كذلك (310هـ/923هـ) ينقل أبو يوسف يعقوب في كتاب الخراج « أنَّ أوَّلَ كِتَابٍ كَتَبَهُ عِثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ سَنَةَ 24هـ إِلَى عَمَّالِهِ عَقِبَ مُبَايَعَتِهِ هُوَ الَّذِي جَاءَ فِيهِ : أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ الْأَئِمَّةَ أَنْ يَكُونُوا دُعَاةً وَلَمْ يَتَقَدَّمْ إِلَيْهِمْ أَنْ يَكُونُوا جَبَاةً » (57) ويستطرد أبو يوسف قائلًا « إنَّ عمر بن الخطاب انتدب باختيار المجلس الذي استشاره رجلًا حَصِيفًا مَجْرِبًا هُوَ عِثْمَانُ بْنُ حَنْبَلٍ وَبَعَثَ مَعَهُ حَذِيفَةَ بْنَ الْيَمَانِ وَأَوْصَاهُمَا بِمَسَاحَةِ السَّوَادِ وَتَقْدِيرِ الْوُظَائِفِ الْخَرَاجِيَّةِ بِحَسَبِهَا حَتَّى لَا تُحْمَلَ الْأَرْضُ مَا لَا تُطِيقُ » (58) . وعن أبي يوسف كذلك أنَّ عليَّ بن أبي طالب « كتب إلى كعب بن مالك عامله : أَمَّا بَعْدُ ، فَاسْتَخْلَفَ عَلَى عَمَلِكَ وَاخْرَجَ فِي طَائِفَةٍ مِنْ أَصْحَابِكَ حَتَّى تَمُرَ بِأَرْضِ السَّوَادِ كَوْرَةَ كَوْرَةٍ فَتَسْأَلُهُمْ عَنْ عَمَالِهِمْ وَتَنْظُرَ فِي سِيرَتِهِمْ حَتَّى تَمُرَ بِمَنْ كَانَ فِيهَا بَيْنَ دَجْلَةٍ وَالْفَرَاتِ ، ثُمَّ ارْجِعْ إِلَى الْبُهِتَقِبَادَاتِ فَتَوَلَّ مَعُونَتَهَا وَاعْمَلْ بِطَاعَةِ اللَّهِ فِيهَا وَلَاكُ » (59) . وفي جباية الخراج أوصى عمر ابن الخطاب عَمَّالَهُ بِالنَّاسِ خَيْرًا حَتَّى يُوَدُّوا عَبَاءَهُمْ حَسَبَ طَاقَاتِهِمْ « فَإِنْ أَيْسَرُوا أَوْ أَعْسَرُوا لَمْ يَكُنْ لَكَ عَلَيْهِمْ إِلَّا مَا يَطِيقُونَ » (60) .

(56) الطبري : تاريخ ج 5 ص 144 .
 (57) أبو يوسف : كتاب الخراج ص 56 .
 (58) أبو يوسف : كتاب الخراج ص 66 .
 (59) أبو يوسف : كتاب الخراج ص 116 .
 (60) أبو يوسف : كتاب الخراج ص 145 .

ولئن كان أبو يوسف قد استلهم سيرة السلف في شأن سلوك عمّال الخراج وما يستحبّ من أخلاقهم ويفترض في سلوكهم ، فإنّ الماوردي قد كان لمهامّ العجبة أكثر ضبطاً وأدقّ تحديداً . ونحن بدورنا نستخلص من عمله المبادئ الأساسية التالية : التماسُ الحكمة أولاً في استدراج الناس إلى دفع الخراج ، وأخذهم بما ألفوه حتى لا يُقهرُوا ، وذلك بأن يُعمَلَ في دفع الخراج على الدواوين السلطانية اعتباراً بالعرف المعتاد فيها ؛ ويوصي الماوردي ثانياً عمّال الخراج بمراعاة الملابس التي تحفّ بأرض الخراج والمتعلّقة بالجوائح الطبيعية المتحكّمة في الإنتاج ، والتابعة كذلك للتوجّات الطّائرة على السّوق ، والتي بها ترتفع الأسعار أو ترسب ، وتروج البضاعة أو تكسد . وعليه تبعاً لذلك أن يرفق بالناس في العجاية ، وأن يُدَارِيَ في شأنهم خلق القصد واللطف والأناة « فمن أعسر بخراجه أنظر به إلى إيساره » (61) .

ثمّ يقلّب الماورديّ مسألة الإيسار والإعسار هذه من جميع وجوها ويتعرّض إلى كلّ إمكانياتها ، فيقترح لعلاج كلّ وجه السياسة التي تلائمها ، مُوصِياً - إلى جانب خُلُقِ الرّفق - بضرورة الحزم والتصرّف النّاجع مع المُسَاطِلين في أداء الواجب العجائي : « وإن ماطل بالخراج مع إيساره حَبِسَ به إلى أن يُوجد له مال « فَيُبَاعُ عَلَيْهِ في خراجه كالمديون » (62) . ثمّ يواصل تحليله مُستَقْصِياً كلّ الحالات التي يمكن أن تُؤدّي إلى التّعاس في الخراج أو إلى العجز عنه ، فيوليّ لعامل الخراج ، باسم الإمام ، حقّ التّصرّف الحاسم في الأرض إيجاراً أو بيعاً في حالة التّعاس ، أو دفعاً لمن يقوم بتعميرها لكي لا تترك على خرابها فتصير مواتاً .

ومن كلّ هذا ، تتبيّن لنا الإهتمامات الجوهرية التي تتوقّف عليها مسألة الخراج والتي تدور كلّها حول الحرص على عمارة الأرض بجميع

(61) الماوردي : الأحكام السلطانية ص 145 .

(62) الماوردي : الأحكام السلطانية ص 145 .

الوسائل التي يراها الإمام ويعمل بها عامله ، كل ذلك حتى لا تبقى بُوراً أرضٌ أفاءها الله على المسلمين ، فينقص على الأمة مردودُها بنقصان عمارتها أو بتدهورها وإهمالها . ويسلّط الفقهاء اهتمامهم ، في حيز تلك المقاصد ، على كفاءات عمّال الخراج وعلى سلامة خلُقهم ومسلِكهم من كل المطاعن .

ولئن سبق أن رأينا من وجهة نظر التفكير الإداري والسياسي المحض في « رسالة الصحابة » لابن المقفّع ما ينبغي أن تكون عليه صفات عمّال الخراج وما يجب أن يكون تصرف الإمام معهم ، فإنّ لنا مع الماوردي خلاصة ما يشترط في شأنهم من الوجهتين الشرعية والأخلاقية . فالقاعدة الأساسية هي أن يُعتبر في صحّة ولايتهم الحرّية والأمانة والكفاية لتتفرّع عنها شروط خصوصيّة تختلف باختلاف خطة العامل من وضع للخراج أو من جباية له . ولما كان ضبط الخراج ومقاديره من الدقّة ومن التشعّب بقدر ما رأينا في الفصول السابقة ، كان لازماً على الإمام ، في نظر الماورديّ أن يختار عامل الخراج من الفقهاء أهل العلم والنظر والاجتهاد وذلك في رأيه لأنّ الخراج أقلّه وأكثره مقدّر بالاجتهاد أمّا إذا ولي جباية الخراج ، « فإنّ ولايته تصحّ وإن لم يكن فقيهاً مجتهداً » (63) . وإنّما يكفي لجباية الخراج أن يكون المكلف به كفاءاً حازماً ، نزيهاً رفيقاً بأهل الجباية . والخلاصة ممّا سبق أنّه يجب على الإمام أن يراعي في اختياره لعمّال الخراج القطبَيْن الأساسيين اللّذين يرتكز عليهما مفهوم الحكم في الإسلام وهما الجانب الشرعيّ ويتطلّب علماً وتفقهاً وتدبّراً واجتهاداً ، ثمّ الجانب السياسي الدنيويّ ويستلزم كفاءةً وخلقاً كريماً وحزماً وحكمةً ، حتّى تكون خطة الخراج ، مثل غيرها من الخطط السلطانيّة الإسلاميّة تستجيب للدّين وتعمل بمقتضى أحكامه لِيَتَسَوَّسَ الدّنيا به . وإذا كانت هذه هي المبادئ التي يقع على

ضوئها اختيار عمّال الخراج ، وكانت تلك هي المقاصد التي وُظّفُوا من أجلها ، فإنّها تتضمّن حتمًا ما تقتضيه مخالفاتهم المتوقعة أو الكائنة من تدخل صارمٍ للإمام يكون إمّا بالتفقد أو بالعقاب أو بالتعويض .

ويتبيّن لنا ونحن نحدّد لأنفسنا ضرورة الوقوف عند هذا الحدّ من دراسة الخراج بين الممارسة التاريخية ونظريات الفقهاء ، مدى أهمية النظام المالي في الإسلام . وتّضح لنا بدقّة بعد الدّرس ، خطورة الخلل الذي من شأنه أنّ يتسرّب إلى الدّولة الإسلامية من جهة المال . ويظهر بالتّالي أنّ كلّ ما جاء من تحرّيات الخلفاء أثناء ممارستهم للخراج عبر التاريخ ، وكذلك كلّ ما صدر من نظريات الفقهاء إنّما هي أعمال تعكس لنا تلك الأهميّة . فكان على الخلفاء ، ومن ورائهم تعاليم الفقهاء نقلا واستنباطا ، واجتهادًا ورأيًا ، أن يتعاونوا حتى يتسنى للدّولة الإسلامية التّصرّف الحازم العادل في أموال شعوب عريقة تقاليدها الجبائية والإداريّة والسّياسيّة . في هذه المنزلة المعقّدة تقع في نظرنا مسألة الخراج ، وفي ذلك السّياق نفهم ما أحاطها به الخلفاء والأئمّة والفقهاء وحتّى المفكّرون والأدباء من عناية ، وما خصّصوه لها من تفكير ونظر .

سعاد بوبكر التريكي

ملاح شخصية أبي الفتح الاسكندري وطرقه في الكدية

بقلم : ابراهيم حمادو

لقد بات من الآراء المألوفة أن موضوع مقامات الهمداني يقوم على الكدية والمكدين وأن حيل أبي الفتح الاسكندري وانتهاره لغفلة الناس مما اللذان ينتزعان من القراء ابتساماتهم ويشدانهم إلى فن المقامات .

لكن الأمر في الواقع ليس على هذا النحو من البساطة إذ لم يفرغ الهمداني كل مقاماته في قالب الكدية ولم يجعلها جميعها لتصوير حيل المكدين . ومن يتتبع تطور أبي الفتح الاسكندري وتقلباته عبر مجموعة المقامات يجد أن التعريف المتواتر لكلمة الكدية لا ينطبق عليه في حالات كثيرة ، بل أن حيل المكدين وهو العنصر الطريف في فن المقامات عند كل المقاميين قد خلت منه مقامات عديدة عند الهمداني . لهذا فمن المفيد ضبط ملاحح شخصية أبي الفتح الاسكندري وابراز طرق الكدية عنده وأنماط تصرفاته مع الناس (1) .

فالملكدي لغة هو المتسول والشحاذ وقد ورد هذا المعنى مثلاً في خاتمة المقامة الابليسية في قول عيسى بن هشام : « يا أبا الفتح شحذت على ابليس اناك

(1) لم نجد دراسة مركزة تعنى بملاحح شخصية أبي الفتح الاسكندري وإنما هي في الجملة انطباعات عامة عنه أو دراسة وجيزة لكديته في نطاق موضوع أوسع . وأهم هذه الدراسات هي حسب الترتيب الزمني :

- Blachère et Masnou : al-Hamadāni, choix de maqamat, Paris 1957

- عبد الملك مرتاض : فن المقامة في الأدب العربي الجزائري 1980

- M. Tarchouna : Les marginaux dans les récits picaresques arabes et espagnols, Tunis, 1982.

لشحاذا ! » (2) وقد تمكن الاسكندري فعلا من أن يجعل ابليس يتصدق عليه بعمامته. وكذلك في قوله في الفزارية: «شحاذا، ورب الكعبة أخاذا، له في الصنعة نفاذا، بل هو فيها أستاذ! (3)» لكن كلمة المكدي قد تطورت عبر العصور، ومنذ القرن الثالث إذ نجد إشارات إليها في كتاب البخلاء للمجاحظ (4) حتى أصبحت تعني بتأثير واضح من جهة المقامات : الشحاذا والتحليل فيه بشتى الوسائل وما يفعله أبو الفتح الاسكندري في مختلف أطواره وتصرفاته . وقبل الفحص عن أمر أبي الفتح تجدر الملاحظة أن احدى عشرة مقامة من مجموع الواحدة والخمسين أو الاثنتين والخمسين (5) لا يظهر فيها هذا البطل ولا يؤثر في احداثها وهي : الغيلانية والاهوازية والبغدادية والمغزلية والنهيدية والناجمية والخلفية والصيمرية والصفرية والتميمية والبشرية وأخيرا الرصافية التي تقتضي منا بعض التحفظ لما حذفه منها الشيخ محمد عبده . وهذا العدد من المقامات يمثل خمس كتاب الهمداني وضمنه مقامات طارت شهرتها كالبشرية والصيمرية والمغزلية والبغدادية . ويعتبر هذا ضعفا في التأليف في عرف من كتب المقامات بعد الهمداني كالحريري واليازجي ، لذا تفادوه وجعلوا المكدي في مقاماتهم بطلا ملازما للأحداث ومحركا لها بلا انقطاع . وقد يكون مرد هذا الضعف في نسق التأليف إلى أن الهمداني وهو مبتكر هذا الفن الأدبي قد كان يشق طريقا في التأليف لم تتضح كل معالاه بعد ، فاضطرب . واضطرابه يظهر في نواح أخرى من تأليفه خصوصا في رسم ملامح شخصية بطله المكدي . ونحن لا نعتقد مثل الثعالبي والحصري (6) أنه ألف أربعمئة مقامة في الأصل

(2) المقامات ص 185 من طبعة بيروت بشرح الشيخ محمد عبده وهي الطبعة التي نتمدها في هذه الدراسة .

(3) المقامات ص 70 .

(4) البخلاء ص 46 وما بعدها . دار المعارف 1958 .

(5) طبعة استنبول 1888 .

(6) الثعالبي : زينة الدهر ج 4 ص 257 القاهرة 1936 .

الحصري : زهر الاداب ج 1 ص 273 تحقيق زكي مبارك 1953 .

فيكون ما ضاع منها اليوم سببا في اظهار هذا الاختلال في النسق التأليفي والتطور المنطقي في حياة الأبطال وتوالي الأحداث . بل الواقع هو أن الهمداني لم تبور في ذهنه فكرة تأليف كتاب متماسك الحبكة يتطور فيها مكديه وراويته عيسى ابن هشام تطورا منطقيا مع الأحداث . فقد قصد الهمداني إلى وصف أبي الفتح الاسكندري في مناسبات عديدة فجعله تارة شابا وأخرى كهلا وأخرى أيضا شيخا مسنا بدون أي ترتيب زمني عبر الكتاب .

1 - شخص أبي الفتح الاسكندري :

فأبو الفتح الاسكندري « شاب قد جلس غير بعيد ينصت وكأنه يفهم ويسكت وكأنه لا يعلم » في القريضة (7) . وهو « شاب في زي ملء العين ولحية تشوك الأخدعين وطرف قد شرب ماء الرافدين » في البلخية (8) . وهو « فتى ذو لثغة بلسانه وفلج بأسنانه » في المجاعية (9) وهو « شاب يعلوه صَعَارٌ » في الارمنية (10) . ويقول له عيسى بن هشام في العلمية (11) . « يا فتى ومن اين مطلع هذه الشمس ؟ » وهو « فتى يسمع وكأنه يفهم ويسكت وكأنه يندم » في الشعرية (12) . وهو « فتى به رَدْعُ صُفَارٍ » في السارية (13) وهو « شاب قصير من بين الرجال مخفوف السبال » ، في المطلبية (14) .

ويكون أبو الفتح في سن الكهولة إذ هو « رجل قد لث رأسه ببرقع حياء » في الازادية (15) وهو « رجل على فَرَسِهِ مُخْتَنِقٌ بِنَفْسِهِ » في

(7) المقامات ص 5 .

(8) المقامات ص 15 .

(9) المقامات ص 127 .

(10) المقامات ص 187 .

(11) المقامات ص 203 .

(12) المقامات ص 223 .

(13) المقامات ص 233 .

(14) المقامات ص 246 .

(15) المقامات ص 10 .

السجستانية (16) . وهو « رجل ليس بالطويل المُتَمَدِّد ولا القصير المُتَرَدِّد » في الجرجانية (17) أي معتدل القامة . لكنه « رجل حَزَقَةٌ » في المكفوفية (18) أي قصير وبدين إلى حد الاستدارة . وهو « رجل لطيف البنيةٍ مليح الحليّةِ في صورة الدُميّةِ » في الحلوانية (19) .

أما في المقامة الشيرازية فقد طال زمن الأحداث بين أول القصة وآخرها حتى ظهر فيها الاسكندري في مرحلتين من عمره : هو في أول المقامة شاب « ذو شَارَةٍ وجمال وهَيْئَةٍ وكمال » وهو في نهايتها : « كهل قد غَبَّرَ في وجهه الفقر وانتَزَفَ ماء الدهر » (20) .

ويرى أبو الفتح في مقامات أخرى شيخا . فهو « شيخ ظريف الطبع طريف المجون » في الخمرية (21) . وهو « شيخ غيَّره الشيب » في الوعظية وكذلك في البخارية والسجستانية . وفي مقامات كثيرة تنكشف حقيقة البطل للراوي عيسى بن هشام فيقول : « فإذا هو شيخنا أبو الفتح الاسكندري (22) » ولا شك أن كلمة الشيخ هنا لا تدل حتما على سن معينة إذ قد أطلقها عليه أحيانا بعد أن جعله في نفس المقامة في عداد الكهول كما هو الشأن في الازادية والسجستانية والمكفوفية وغيرها ، وإنما هي تدل على إعجاب ابن هشام به وتقديره له حتى سما به إلى درجة من العلم يستحق بها لقب شيخ (أو أستاذ كما في المقامة الفزارية حين قال فيه : « شحاذ ورب الكعبة أخاذ له في الصنعة نفاذ بل هو فيها أستاذ ») ولفظة الشيخ ستكون صفة قارة لكل المكدين في المقامات بعد

(16) المقامات ص 19 .

(17) المقامات ص 46 .

(18) المقامات ص 78 .

(19) المقامات ص 173 .

(20) المقامات ص 168 .

(21) المقامات ص 243 .

(22) مثلا ص ص 72 - 85 .

الهمداني كيفما كان سن من سينعت بها . وهذا الاضطراب في رسم صفات البطل الخلقية وفي ترتيب المقامات وفقا لتطور الأبطال في السن سيحرص كتاب المقامات على إزالته فلن نجده مثلا عند الحريري أو اليازجي .

وهناك نوع آخر من الاضطراب في تصوير ملاحم شخصية المكدي لكنه لا يصل إلى نفس الحد من الضعف والخطورة إذ هو يبدو كأنه من مستلزمات صناعة المكدي . فهو ينتسب إلى قبائل مختلفة حسبما يقتضيه الظرف والمصلحة . فهو « من الاسكندرية بالغور الاموية » أي من بلاد الأندلس (23) لكنه يدعي في البلخية فيقول : « نمتني قريش ومُهدّ لي الشرف في بطائعها » (24) ويقول في السجستانية : « أنا بأكورة اليمّ وأحد وثّة الزمّن » (25) ويقول في الجرجانية : « نمتني سليم ورحبت بي عبس » (26) ويقول في العراقية : « أنا عبسي الأصل اسكندري الدار » (27) .

الا أن ما تستلزمه الكذبة في المرتبة الأولى كما سيثبت ذلك عند كل المقامين بعد الهمداني هو التغير المستمر في هيئة المكدي وبالتالي فليس في ذلك ما قد يعاب على كاتب المقامات إذ عليه يرتكز عنصر التشويق في المقامة .

ففي المقامة الأزادية يظهر الأسكندري و« قد لف رأسه حياء ... » (28) وفي البنخية هو « في زي ميلء العين ولحية تشوك الأخدعين وطرف قد شرب ماء الرافدين » (29) وفي السجستانية هو « رجل على فرسه مُحَنَّقٌ بِنَفْسِهِ » (30) وفي الكوفية هو في أسول الأزياء . وفي الأسدية هو في سوق

(23) المقامات ص 46 وكذلك 64 .

(24) المقامات ص 17 .

(25) المقامات ص 19 .

(26) المقامات ص 46 .

(27) المقامات ص 142 .

(28) المقامات ص 10 .

(29) المقامات ص 15 .

(30) المقامات ص 19 .

حمص « قد قسام على رأس ابن وبنية بجـ رآب وعُصَيْسَة » (31) وهو في الاذرييجانية عاصر خمرة لذا هو « بِرُكُوةٍ قد اعتَضَدَهَا وعَصَا قد اعْتَمَدَهَا ودَنِيَّةٌ قد تَقَلَّسَهَا وفُوطَةٌ قد تَطَلَّسَهَا » (32) وهو في الجرجانية « كَثُّ الْعُثُنُونِ » (33) فلم يُعْرَف . وفي الاهوازية هو « رجل في طِمْرَيْنِ في يُمْنَاهُ عُكَّازُهُ وعلى كتفيه جَنَازَةٌ » (34) ولكن لا ندري بالضبط هل البطل هنا هو الاسكندري أم غيره، وإن كانت أوجه الشبه بينهما كثيرة. وهو في الفزارية « رَاكِبٌ تَامٌ الْآلَاتِ شَاكِي السَّلَاحِ » (35) وفي المكفوفية هو « أَعْمَى مَكْفُوفٌ في شَمْلَةٍ صُوفٍ يَدُورُ كَالْخُدْرُوفِ مُتَبَرِّئًا بِأَطْوَلِ مِنْهُ مُعْتَمِدًا على عَصَا فِيهَا جَلَّاجِلٌ يَخْبِطُ الْأَرْضَ بِهَا عَلَى اِيقَاعٍ ... » (36) وهو في البخارية « ذُو طِمْرَيْنِ قد أُرْسِلَ صَوَانًا وَاسْتَتَلَى طِفْلًا عُرْيَانًا يَضِيقُ بِالضَّرِّ وَسَعَهُ وَيَأْخُذُهُ الْقُرُّ وَيَدْعُهُ لَا يَمْلِكُ غَيْرَ الْقِشْرَةِ بُرْدَةً وَلَا يَكْتَفِي لِحْمَايَةِ رِعْدَةٍ » (37). وهو في القزوونية « بِسَيْفٍ قد شَهَرَهُ وَزِيٌّ قد نَكَّرَهُ » (38) وهو في الساسانية زعيم كتيبة من بني ساسان « قد لَقُوا رُؤُوسَهُمْ وَطَلَوْا بِالْمَغْرَةِ لَبُوسَهُمْ وَتَأَبَّطَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ حَجَرًا يَدُقُّ بِهِ صَدْرَهُ » (39) وهو في المجاعية « ذُو لَشْغَةٍ بِلِسَانِهِ وَفَلَجٍ بِأَسْنَانِهِ » (40) وهو في الحمدانية « فِي طِمْرَيْنِ أَكَلِ الدَّهْرُ عَلَيْهِمَا وَشَرَبَ » (41) وهو في

(31) المقامات ص 37 .

(32) المقامات ص 44 .

(33) المقامات ص 46 .

(34) المقامات ص 56 .

(35) المقامات ص 69 .

(36) المقامات ص ص 78 - 79 .

(37) المقامات ص 82 .

(38) المقامات ص 90 .

(39) المقامات ص 92 .

(40) المقامات ص 127 .

(41) المقامات ص 152 .

الشرازية « قد غَبَّرَ فِي وَجْهِهِ الْفَقْرُ وَانْتَزَفَ مَاءُهُ الدَّهْرُ وَأَمْسَالَ قَنَاتِهِ السُّقْمُ وَقَلَّمَ أَظْفَارَهُ الْعُدْمُ بِوَجْهِهِ أَكْسَفَ مِنْ بَالِهِ وَزِيَّ أَوْحَشَ مِنْ حَالِهِ وَلَثَّةُ نَشْفَةٍ وَشَفَةِ قَشْفَةٍ وَرَجُلٍ وَحِلَةٍ وَبَدٍ مَبِجِلَةٍ وَأَنْيَابٍ قَدْ جَرَعَهَا الضَّرُّ وَالْعَيْشُ الْمُرُّ » (42) وهو في الخلوانية « لطيف البنية مليح الحليّة في صورة الدُّمِيّة » (43) وهو في الارمنية « يَعْلُوهُ صَغَارٌ وَتَعْلُوهُ أَطْمَارٌ » (44) وهو في الملوكة « اكْبُ شَاكِي السَّلَاحِ » كما هو الشأن في الفزارية (45) وهو في السارية « به رَدْعُ صُفَارٍ » وله هيبة في مجلس واليها ، يقف له كل من بالمجلس ويتجاسر على الوالي فيعنفه بالقول (46). وهو في الخمرية امام يطيل في صلاة الصبح ويحمل المصلين على ضرب عيسى بن هشام وجماعته لأنهم دخلوا المسجد وعليهم رائحة الخمرة . لكنه في النصف الثاني من نفس المقامة نجده يوصف بأنه « شَيْخٌ ظَرِيفٌ الطَّبْعِ ظَرِيفُ الْمُجُونِ » (47) وهو في المطلية : « قَصِيرٌ مِنْ بَيْتِنِ الرِّجَالِ مَحْفُوفُ السَّبَالِ ... » (48) .

وباستقصائنا هذا نصفات أبي الفتح الاسكندري في هيئته وزيه حيث وجد ذكرهما في المقامات نرى تقلبات عديدة نستنتج منها استنتاجين : الأول أنها سر نجاح هذا المكدي في صنعته وسينحو منحاه فيها أبو زيد السروجي في مقامات الحريري وميمون بن خزام في مقامات اليازجي . أما الاستنتاج الثاني فإن اضطراب أبي الفتح بين الطول والقصر والبدانة والنحافة والعزة والذل بل بين فصاحة اللسان واللغة فيه ، أمر يدل على غفلة في تصور ملاح بطل هو

(42) المقامات ص 168 .

(43) المقامات ص 173 .

(44) المقامات ص 187 .

(45) المقامات ص 228 .

(46) المقامات ص 233 .

(47) المقامات ص 243 .

(48) المقامات ص 246 .

العمود الفقري في المقامات وسيجنب الحريري واليازجي الوقوع في مثل هذا الاضطراب .

2 - فصاحة أبي الفتح الاسكندري وبلاغته :

أما الصفات القارة التي يتصف بها أبو الفتح الاسكندري والتي جعلت له مقلدين وأحفادا عبر التاريخ فهي فصاحته وبلاغته وسرعة بديهته نثرا وشعرا وهذا ثابت في كل المقامات التي ورد ذكره فيها .

ففي الاسدية يقول عيسى بن هشام : « كان يبلغني من مقامات الاسكندري ومقالاته ما يُصْغِي إليه النَّفُورُ ويتنفضُ له العصفور ويُرَوِّى لنا من شعره ما يمتزج بأجزاء النفس رقةً وَيَغْمُضُ عن أوهام الكهنَةِ دِقَّةً » (49) ويقول عيسى أيضا في البصرية : « ما استأذن على حِجَابِ سَمْعِي كلامٌ رَائِعٌ أْبْرَعُ وأَرْفَعُ وأَبْدَعُ مما سمعتُ منه » (50) ويدور في الفزارية حوار بين عيسى وأبي الفتح وقد أعجب الراوي بكلام المكدي نثرا : « فأين شعرك من كلامك ؟ فقال : وأين كلامي من شعري ؟ » (51) ولا أحد يعرف في أي الصنفين من الكلام هو أبرع أو في الشعر أم في النثر ! وفي المضيرية يصف عيسى رفيقه الاسكندري إلى دعوة التاجر فيقول : « ومعى أبو الفتح الاسكندري رجل الفصاحة يدعوها فتجيبه والبلاغة يأمرها فتطيعه » (52) ويقول عيسى في العراقية : « ما هذا اللسان ومن أين هذا البيان ؟ » فيجيبه : « من العلم رُضْتُ صِعَابَهُ وخُضْتُ بِحَارِهِ . فقلت : بأي العلوم تَتَحَلَّى ؟ : فقال : لي في كل كِنَانَةٍ سهمٌ » (53) ويوصف الاسكندري في حضرة سيف الدولة بأنه « رجل يَطَأُ

(49) المقامات ص 29 .

(50) المقامات ص 66 .

(51) المقامات ص 70 .

(52) المقامات ص 104 .

(53) المقامات ص ص 142 - 143 .

الفَصَاحَةِ بِنَعْلَيْهِ وَتَقِفُ الْأَبْصَارُ عَلَيْهِ . وَأَنْ لَهُ « عَارِضَةٌ » (أي اللّسن والبيان) (54) . وهو في الخلفية صاحب فضل وعقل كبيرين إلى حد أن عيسى بن هشام وقد « ولي أحكام البصرة » آنذاك يقترح عليه أن يخدمه الرفيق ويشاركه في السعة والضيق مقابل ملازمته له (55) ويقول له عيسى في النيسابورية بعد أن سمعه يهجو قاضيا بالسان فصيح وكلام بليغ : « سقى الله أرضاً أنبت هذا الفضل وأباً خلفَ هذا النّسل » (56) . ويقول عنه أيضا في العلمية : « فسمعت من الكلام ما فتق السمع ووصل إلى القلب وتغلغل في الصدر ، فقلت : يا فتى من أين مطلع هذه الشمس ؟ » (57) وهو مع بعض منافسيه من المكدين في الديناريه « وما منهما الا بديع الكلام عجيب المقام الدّ الخصام » (58) ويرحب عيسى بالاسكندري في السارية قائلا : « مرحبا بأمرير الكلام ، وأهلا بضالة الكيرَامِ » (59) .

فلا يشك أحد بعد هذا أن أبا الفتح الاسكندري فحل من فحول النثر والشعر وأنه في الحقيقة يمثل جانبا كبيرا من عبقرية بديع الزمان الهمداني ولكنه رغم طول باعه ووفرة علمه يبدو باهتا ضئيلاً إذ اما قارناؤه بأبي زيد السروجي أو بميمون بن خزام وقد تضلعا بعده في علوم مختلفة كالفقه واللغة والطب والتنجيم وغيرها. ولذا فسنبخلص من كل هذه الصفات الخلقية والأدبية إلى فلسفة أبي الفتح الاسكندري في الحياة وإلى نظراته إلى الناس .

3 - نظرة أبي الفتح الاسكندري إلى الناس والحياة :

انه يدعي أن الدهر خژون وقد أتى على ما كان فيه من جاه وسعة عيش وانحط به إلى الذل والفقر .

- (54) المقامات ص 151 .
- (55) المقامات ص 196 .
- (56) المقامات ص 200 .
- (57) المقامات ص 203 .
- (58) المقامات ص 222 .
- (59) المقامات ص 234 .

فهو يقول في القريضية :

أَمَّا تَرَوْنِي أَتَغَشَّى طِمْرًا
مُمْتَطِيًّا فِي الضَّرِّ أَمْرًا مُرًّا ...
... وَكَانَ هَذَا الْحُرُّ أَعْلَى قَدْرًا
وَمَاءُ هَذَا الْوَجْهِ أَغْلَى سِعْرًا
ضَرَبْتُ لِلِسَّرِّ قِبَابًا خُضْرًا
فِي دَارِ دَارًا وَإِسْوَانٍ كِسْرِي
فَأَنقَلَبَ الدَّهْرُ لِبَطْنٍ ظَهْرًا
وَعَادَ عُرْفُ الْعَيْشِ عِنْدِي نُكْرًا (60)

ونفس المعنى نجده في الجرجانية والبصرية والمكفوفية والبخارية .

ولذا فهو ينقم على هذا الدهر ويذمه ويرى أنه عدو لأصحاب الفضل
والأدب أمثاله كما فعل في العراقية قائلا :

بُؤْسًا لِهَذَا الزَّمَانِ مِنْ زَمَنٍ
أُصْبَحَ حَرْبًا لِكُلِّ ذِي أَدَبٍ
كُلُّ تَصَارِيْفِ أَمْرِهِ عَجَبٌ
كَأَنَّمَا سَاءَ أَمَّهُ الْأَدَبُ (61)

فلم يبق له الا أن يتعامل مع الحياة والناس بما يستوجبه هذا الحال فهو يموه
على الناس وينصح بذلك في قوله في الازادية :

فَقَضَّ الْعُمَرَ تَشْبِيهًا
أَرَى الْأَيَّامَ لَا تَبْقَى
عَلَى النَّاسِ وَتَمُوتُ بِهَا
عَلَى حَالٍ فَأَحْكِيهَا
فَيَوْمًا شَرُّهَا فِيَّ
وَيَوْمًا شَرِّتِي فِيهَا (62)

(60) المقامات ص 8 .

(61) المقامات ص 145 .

(62) المقامات ص 12 - 13 .

وينصح بالتقلب في الأحوال في البلخية :

إِنَّ لِدَائِهِ عَيْبِيْدًا أَخْذُوا الْعُمَرَ خَلِيْطًا
فَهُمْ يُمْسُونَ أَعْمَرًا بَا وَيُضْحُونَ نَبِيْطًا (63)

ونفس المعنى نجده في القزوينية :

أَنَا حَالِي مِنْ الدِّزْمَا نِ كَحَالِي مَعَ النَّسَبِ
أَنَا أُمْسِي مِنْ النَّبِيْدِ طِ وَأُضْحِي مَعَ الْعَرَبِ (64)

ونفس المعنى نجده أيضا في الخمرية :

...أَنَا مِنْ كُلِّ غُبَارٍ أَنَا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ
سَاعَةً أَلْزَمُ مُحْرًا بَا وَأُخْرَى بَيْتَ حَانَ
وَكَذَا يَفْعَلُ مَنْ يَغْدُ قِلُ فِي هَذَا الزَّمَانِ (65)

والحقيقة أن الاسكندري تلميذ الشاعر أبي دلف الخزرجي المكدي وقد روى له الثعالبي أشعارا في يتيمة الدهر يمثل الاسكندري بالبعض منها في المقامة القريضية :

وَيُحْكُ هَذَا الزَّمَانُ زُورُ فَلَا يَغُرَّنْكَ الْغُرُورُ
لَا تَلْتَزِمُ حَالَةً وَلَكِنْ دُرُ بِالْمَبَالِي كَمَا تَدُورُ (66)

ويرى أبو الفتح الاسكندري أن الاعتماد على العقل خسارة وأن التحامق غنم فيقول في المكفوفية :

زَجَّ الزَّمَانُ بِحُمُقٍ إِنَّ الزَّمَانَ زَبُونُ
لَا تَكْذِبَنَّ بِعَقْلٍ مَا الْعَقْلُ إِلَّا الْجُنُونُ (67)

(63) المقامات ص 17 .

(64) المقامات ص 91 .

(65) المقامات ص 244-245 .

(66) المقامات ص 9 .

(67) المقامات ص 81 .

ويقول في الساسانية :

هَذَا الزَّمَانُ مَشُومٌ كَمَا تَرَاهُ غَشُومٌ
الْحُمْتُ فِيهِ مَلِيحٌ وَالْعَقْلُ عَيْبٌ وَلُومٌ
وَالْمَالُ طَيْفٌ وَلَكِنَّ حَوْلَ اللَّيَامِ يَحُومُ (68)

ويقول في القردية :

الذَّنْبُ لِلْأَيَّامِ لَا لِي فَاعْتَبْ عَلَى صَرْفِ اللَّيَالِي
بِالْحُمْتِ أَذْرَكْتُ الْمُنَى وَرَفَلْتُ فِي حُلْلِ الْجَمَالِ (69)

ويقول في المجاعية :

أَنَا مِنْ ذَوِي الْأَسْكَندَرِيَّةِ مِنْ نَبْعَةٍ فِيهِمْ زَكِيَّةٌ
سَخَفَ الزَّمَانُ وَأَهْلُهُ فَرَكَبْتُ مِنْ سَخْفِي مَطِيَّةً (70)

ويقول في الحمدانية :

سَاخِيفُ زَمَانِكَ جِدَا إِنْ الزَّمَانَ سَخِيفُ
دَعِ الْحَمِيَّةَ نَسِيًّا وَعِشْ بِخَيْرٍ وَرَيْفُ (71)

ومن كانت آراؤه من هذا القبيل فلا شك أنه سينظر إلى الناس نظرة احتقار .

وفعلا فهو يقول في الاصفهانية :

النَّاسُ حُمْرٌ فَجَوَزُ وَأَبْرُزُ عَلَيْهِمُ وَبَرَزُ
حَتَّى إِذَا نِلْتَ مِنْهُمْ مَا تَشْتَهِيهِ فَقَرَّوْزُ (72)

(68) المقامات ص 95 .

(69) المقامات ص 97 .

(70) المقامات ص 129 .

(71) المقامات ص 156 .

(72) المقامات ص 54 .

ويرى لزوم الحيلة معهم كما في قوله في الاسودية :

نَزَلْتُ بِالْأَسْوَدِ فِي دَارِهِ اخْتَارُ مِنْ طَيْسِبِ أَثْمَارِهَا
فَقُلْتُ إِنِّي رَجُلٌ خَائِفٌ هَامَتْ بِي الْخِيفَةُ مِنْ ثَارِهَا
حِيلَةُ أَمْثَالِي عَلَى مِثْلِهِ فِي هَذِهِ الْحَالِ وَأَطْوَارِهَا (73)

ويقول عيسى بن هشام في الاصفهائية وقد أدهشه الاسكندري بحيلته على المصلين : « فبعتته متعجبا من حذقه بِزَرْقِهِ وَتَمَحُّلِ رِزْقِهِ » (74) وليس له في كل ذلك ما يحمل ضميره على توبيخه بل بالعكس فهو كثير الاعجاب بنفسه إذ يقول في السجستانية : « أَنَا بَاكُورَةُ الْيَمَنِ وَأَحْدُوثَةُ الزَّمَنِ . أَنَا أَدْعِيَةُ الرِّجَالِ وَأَحْبَبِيَّةُ رَبَّاتِ الْحِجَالِ ... أَنَا أَبُو الْعَجَائِبِ عَابَتُهَا فَعَانِيَتْهَا وَأُمُّ الْكَبَائِرِ قَايَسَتْهَا وَقَاسَيْتُهَا » (75) ويقول في الموصلية :

لَا يُبْعِدُ اللَّهَ مِثْلِي وَأَيْنَ مِثْلِي أَيْنَا
لِلَّهِ غَفْلَةٌ قَوْمٌ غَنِمْتُهَا بِالْهُوَيْنَا
اَكْتَلْتُ خَيْرًا عَلَيْهِمْ وَكَلْتُ زُورًا وَمَيْنَا (76)

ويقول كذلك في المارستانية :

أَنَا يُنْبَسُوعُ الْعَجَائِبُ فِي احْتِسَالِي ذُو مَرَاتِبُ
أَنَا فِي الْحَقِّ سَنَامٌ أَنَا فِي الْبَاطِلِ غَارِبُ
أَنَا اسْكَنْسَدَرُ دَارِي فِي بِلَادِ اللَّهِ سَارِبُ
اغْتَدِي فِي الدَّيْرِ قِسِي سَأَ فِي الْمَسْجِدِ رَاهِبُ (77)

(73) المقامات ص ص 140 - 141 .

(74) المقامات ص 54 .

(75) المقامات ص ص 19 - 22 .

(76) المقامات ص 103 .

(77) المقامات ص 126 .

ويقول أيضا في المطيلية :

أَنَسَا جَبَّارَ الزَّمَانِ لِي مِّنَ السُّخْفِ مَعَانِي (78)

ويقول في الاذريبيجانية ما يدل على اعجابه بنفسه أيضا وتعلقه بالكدية ومنافعها حتى إنه ينصح عيسى بتذوق حياتها حتى يعرف محاسنها :

أَنَسَا جَوَّالَةَ السَّيِّئَاتِ دِ وَجَوَّابَةَ الْأُفْسُ
أَنَسَا خُذْرُوفَةَ الزَّمَانِ نِ وَعَمَّاسَارَةَ الطُّرُقِ
لَا تَلْمِئَنِي لِسَاكَ السَّرَّاشَا دُ عَلَى كُدَيْتِي وَذُقْ (79)

وبالطبع فإن الكدية تقتضي خصالا عالية من صاحبها وهو يملكها ومنها التسليح بالصبر فيقول في الحرزية :

وَيْسُكَ لَوَّلَا الصَّبْرُ مَا كُنْتُ مَلَأْتُ الْكَيْسَ نَبْرًا
لَنْ يَنَالَ الْمَجْدَ مَنْ ضَا قَ بِمَا يَغْشَاهُ صَدْرًا
تُسَمَّى مَا أَعْقَبَنِي السَّاءَ عَةً مَا أُعْطِيتُ ضَرًّا
بَلْ بِهِ أَشْتَدُّ أَرْزًا وَبِهِ أَجْبَرُ كَسْرًا (80)

وقد علّمته التجارب ألا تتغنى نفسه مما تكرهه النفوس فيقول في الارمنية :

يَا نَفْسُ لَا تَتَغَنِّيْ فَالْشَّهْنَمُ لَا يَتَغَنِّي
مَنْ يَصْحَبُ الدَّهْرَ يَأْكُلُ فِيهِ ثَمِيمِنَا وَغَنَّا
فَالْبَسْ لِدَهْرٍ جَدِيدًا وَالْبَسْ لَأَخَرِ رَثَا (81)

وازاء كل هذه الخصال وكل تلك الصفات يبدى عيسى بن هشام تعجبه من بقاء الاسكندري في الحضيض فيقول في الاسدية : « وَأَتَعْجَبُ مِنْ قُعُودِ

(78) المقامات ص 249 .

(79) المقامات ص 45 .

(80) المقامات ص 120 .

(81) المقامات ص 189 .

هِمَّتِهِ بِحَالَتِهِ مَعَ حُسْنِ آتِيهِ « (82) والجواب عن هذا قد ورد في الكوفية إذ يقول الاسكندري معبرا عن حبه للكدية ورضاه بحاله :

لَا يَنْغُرُنَاكَ النَّسْذِي أَنَا فِيهِ مِسْنُ الطَّلَبِ
أَنَا فِي ثَسْرَةٍ تُشَقُّ سَقُ لَهَا بَرْدَةُ الطَّرَبِ
أَنَا لَسُو شَيْئْتُ لَأَتَّخِذُ تَسْقُوفًا مِّنَ الذَّهَبِ (83)

وسيكون أحفاد الاسكندري أمثال السروجي وابن خزام على عرقه يرفضون الاستقرار والمناصب والجاه والثروات حفاظا على الحرية في العيش والضرب في الآفاق .

وقد وصل بنا استعراض ملاح شخصية أبي الفتح الاسكندري الخلقية والخلقية إلى حيث تتفاعل وتتمازج لكي تتولد عنها أفعال وتصرفات هي عصارة اختراعات المكدين للحصول على الرزق . فما هي مظاهر الكدية عند أبي الفتح الاسكندري ؟

4 - مظاهر الكدية عند أبي الفتح الاسكندري :

ان الكدية عند أبي الفتح الاسكندري إنما نراها بعيني الراوي عيسى بن هشام ونتبين خيوطها بفضل عقله اليقظ وقلبه العاشق للأدب وأصحابه ، فلولا عيسى لضاعت عنا كدية أبي الفتح .

لكن ما يجب ملاحظته هنا هو أن الهمداني قد غفل هنا أيضا عن ادخال الترتيب المنطقي في ضبط العلاقة بين الرجلين ، وهذا الأمر يستجيب الوقوع فيه طبعاً كتاب المقامة من بعده . ففي مجموع أربعين مقامة ذكر فيها أبو الفتح نجد عددا كبيرا منها يلتقي فيها عيسى بن هشام وأبو الفتح الاسكندري لأول

(82) المقامات ص 29 .

(83) المقامات ص 28 .

مرة وهي على الترتيب : البلخية والاسدية والبصرية والجاحظية والحرزية والمارستانية والمجاعية والعراقية والحمدانية والحلوانية والارمنية والنيسابورية والعلمية . فثلاث عشرة مقامة يتم فيها اللقاء لأول مرة بين البطلين ضعف واضح في تنسيق أحداث المقامات .

لكننا نجدهما معا في بداية المقامة وذلك في الموصلية والمضيرية والدينارية أما بقية المقامات وعددها أربع وعشرون مقامة فإن التعرف على الاسكندري يحصل بعد التعجب من فصاحته إما بأن يميظ اللثام عن وجهه وإما بأن يتفرس عيسى في وجهه وقد كان يسمع صوته ولا يراه أو هو قد غير الدهر من حاله حتى لا يكاد يعرف .

ثم ان الكدية من بعض نواحيها وهو التحيل على الناس ليست من اختصاص أبي الفتح وحده بل نجد الراوي نفسه يتحيل وذلك في البغدادية، أو هو يشارك المكدي في التحيل وذلك في الموصلية والارمنية . وقد يذهب في الظن أن كل المقامات التي ذكر فيها أبو الفتح تصور إحدى طرقه في الكدية، لكن هذا غير صحيح . فهو لا يكدي بتاتا في مقامات أربع وهي المضيرية والعلمية والوصية والخميرية . ونضيف إليها الوعظية طبعا . وقد يتصور أيضا أنه صاحب الفخاخ التي يقع السذج فيها بلا شك، لكننا نجده أحيانا ضحية جديرة بالعطف يقع في فخاخ غيره ويصاب بالضرر والهوان ، كما في المضيرية والشيرازية والارمنية . ثم ان أبا الفتح يستطيع أن يتسامى إلى مستوى الملوك فيمدحهم وينال الجزيل منهم كما يفعل أي أديب في كل تلك العصور وذلك يظهر في المقامتين النيسابورية والملوكية .

وإذا تحولنا إلى حيل أبي الفتح وأحاييله وجدنا تنوعا واختراعات بعضها قد عرف من قبل (84) وبعضها أشار إليه الشاعران المكديان المعاصران للهمذاني

(84) الجاحظ : البغلاء ص 46 وما بعدها .

وهما أبو دلف الخزرجي والاحنف العكبري (85) والبعض الآخر من وضع الهمداني نفسه . وسيستعملها كتاب المقامات بعده ويزيدون عليها .

فقد يشخذ أبو الفتح شحذا عاديا ومعه أطفاله وزوجته وهم في أنعس مظاهر الفقر والحرمان كما في الازادية والاسدية والعرجانية والبخارية وقد يتسول وحده في الأسواق كما في العراقية أو يدعي أن له عيالا خلفهم وراءه في الفقر والجوع كما في البصرية . وقد يطرق البيوت ليلا ويستعطف ساكنيها كما في الكوفية . وهو يتلطف في سؤال الناس أحيانا كما في البلخية وكذلك الابليسية . وقد يشخذ مع كتيبة الساسانيين يقودهم من مكان إلى آخر كما في الساسانية . وقد يشخذ بأن يُرقص قردا في الأسواق كما في القردية وأحيانا يتظاهر بالجنون حتى يضمن لنفسه المسكن أو القوت كما في المارستانية والحلوانية والارمنية . وقد يكتفي بأن يدعي الخوف والحاجة إلى ملجأ أمين كما في الاسودية . وقد يتظاهر بالمعنى ويشخذ في الأسواق وذلك في المكفوفية . وقد يدعي أنه في بلاد الغربية يريد أن يتجهز للعودة إلى وطنه كما في الاذريجانية . وقد يدعي أنه قادر على احياء الموتى أو أشباه الموتى ودرء الطوفان عن قرية أحاط بها الماء كما في الموصلية وقد يرى في بعض المقامات فارسا شاكى السلاح كما في الفزارية والملوكية ليعرض خدمته على من يريد .

لكنه في ادعاءاته قد يصل إلى الشطط فيعيب بدقدهات المسلمين ويخدعهم بما يتصل بدينهم . ألم يبع أوراقا في الاصفهانية ادعى أن عليها دعاء علمه اياه النبي في المنام ؟ ألم يره الناس في أسواق العراق يبيع الأوراق كما ورد في البلخية ؟ ألم يتظاهر بالتوبة والانابة إلى الله والرغبة في نفع المسلمين بدوائه في السجستانية ؟ ألم يدع في أشد أوقات الخطر أن له حروزا لا يغرق أصحابها ببيعها بدينار معجل وآخر مؤجل إذا نجا من معه في السفينة وذلك في الحرزية ؟

لم يتظاهر باعتناق الاسلام بعد الكفر وعقد النية على الدفاع عن أرض المسلمين
أشريطة أن يعينوه بالمال وذلك في القزوينية ؟

وله مع هذا كله مواقف في الوعظ تبدو صادقة خالصة ينعدم معها التسوّل
أو يكاد ففي البخارية وعظ واستجداء فعلا لكنه بعيد عن كل احتيال . أما
الوعظية فالوعظ فيها صادر عن تائب منيب لا رغبة له في مال . وهذه المقامة
قد أوحى إلى الحريري واليازجي بمقامتيهما الاخيرتين حيث نرى المكديين
وقد ارتقيا إلى رتبة الأولياء والصالحين بعد أن تابا توبة نصوحا .

أما في الميدان الأدبي الصرف فقد اختار أبو الفتح الاسكندري طريقة لفت
الانتباه إليه ببعض الغرابة كالصمت الطويل أو سوء الأدب إلى حد التحدي
وإسارة الاشمئزاز لكنه إذا تكلم أدهش وأفحم وهذا نتيجه في المقامات
القرىضية والجاحظية واسطائية .

وهكذا يتجلى لنا أبو الفتح الاسكندري من خلال مقامات الهمداني شخصية
فذة له في البلاغة شأن وفي الفصاحة باع ، الا أن ملامحه الشخصية يعتمرها
اضطراب مستمر من جراء عدم حذق الهمداني في رسم صورة بطله بصفة
معقولة تتطور مع الزمن تطورا منطقيا . أو ربما لعدم اكترائه بجعل المقامات
وثيقة الصلة ببعضها بعضا إلى نهايتها ، خلافا لمن سيأتي بعده من كتاب
المقامات . وكأن الهمداني لم يصنع هذا البطل إلا لظهور عبقريته الشخصية في
ميداني الشعر والنثر والتعبير عن آرائه في أهل زمانه ، لا يهجم في كل ذلك من
الجانب القصصي الا ما يشد القراء إليه ويثير اعجابهم به ويشحن ميلهم إلى
اتباع طرفيه . وقد نهج الهمداني أيما نجاح في اختراعه لفن المقامات إذ قد حذا
حذوه عبس العصور وإلى عصرنا هذا كتاب استعملوا هذا الفن لمختلف
الأغراض والمقاصد .

حول كتاب « الحصري وكتابه زهر الآداب »

للدكتور الشويعر

بقلم : محمد المختار العبيدي

صدر عن الدار العربية للكتاب بتاريخ أكتوبر 1981 كتاب الدكتور محمد بن سعد الشويعر عنوانه : الحصري وكتابه زهر الآداب .

ما أن خرج للناس هذا الكتاب حتى شكرنا للدكتور الشويعر إعتناءه بأديب القيروان وشاعرها إبراهيم الحصري وكبر لأوّل وهلة في عينينا كتابه هذا الذي ضمّ بين دفتيه ستمائة صفحة أو ما يزيد .

ولعله معلوم لدى جمهور القراء أن إبراهيم الحصري لم يكن مغموراً في تونس ولا في غيرها من البلاد العربية . فإلى جانب كتب التراجم والأدب التي لم تغفل عن ذكره ولا توانت في الإشادة بأدبه ، فقد أشبعه المرحوم حسن حسني عبد الوهاب درساً وتمحيصاً فيما نشر من كتب ومقالات (1) وكلف به الشاذلي بويحيى أيما كلف فكشف للناس جميعاً في حوليات الجامعة

(1) انظر خاصة : مجمل تاريخ الأدب التونسي والمنتخب المدرسي وبساط العقيق وورقات .

التونسية (2) وفي أطروحته (3) وفي دائرة المعارف الإسلامية (4) ما كان من حياة إبراهيم الحصري وأدبه مستتراً خفياً . إلى جانب دراسات أخرى اهتمت عرضاً بالحصري وهي كثيرة لا يَسَعُ المجال لذكرها الآن . وقد تساءلنا ونحن نقرأ الصفحات الأولى من كتاب الدكتور الشويرع عما يمكن أن يحويه من جديد خاصة وأن حجمه يوحى بما يوحى . فقلنا لا يمكن أن يكون الكتاب غير جمع ولمْ لجمع ما كُتِبَ عن إبراهيم الحصري وجاء أوزاعاً في المخطوطات والمطبوعات . وإذا ما كان ذلك كذلك فقد أحسن الدكتور الشويرع صنعاً إذ كفى القراء مؤونة الرجوع إلى عشرات الكتب للفوز بمعلومات عن الحصري . وهو لعمري عمل مضمٍ عسير يضطر صاحبه إلى الرجوع إلى مشهور الكتب ومغمورها وإلى مطبوعها ومخطوطها وإذا تمّ له ذلك دعت الأمانة العلمية ونزاهة البحث إلى ذكر أعماله سابقه والإشادة بها إذا كانت جليلة قيمة فلا يدّعي لنفسه ما هو لغيره ولا يَبْخَسُ الناسَ حقّهم ولا « يحرف الكلم عن موضعه » . وقد سارع الدكتور الشويرع إلى إعلامنا بالأسباب التي دفعته إلى تأليف كتابه وقد قيّدنا من تلك الأسباب ما يلي :

(1) (وهو ثاني سبب عنده) « التعريف الصحيح الوافي بذلك الأديب الكبير الذي لم يجد من ينصفه أو يوفيه حقّه من العناية » (5) .

(2) « أن الحظ أسعفني (أسعف الدكتور الشويرع) بالعثور على مخطوطة نادرة له لم ينتبه إليها أحد ولم يُكشَف النقاب عنها من قبل هي كتاب « المصون في سرّ الهوى المكنون » وهو كتاب في الحب عرفت به ودرسته دراسة وافية

(2) الشاذلي بويحيى : حول تاريخ وفاة إبراهيم الحصري - حوليات الجامعة التونسية العدد الأول سنة 1964 .

(3) الحياة الأدبية في عصر بني زيري تونس 1972 .

La vie littéraire sous les Zirides, S.T.D. 1972.

(4) فصل عن الحصري بدائرة المعارف الإسلامية .

(5) الدكتور الشويرع : الحصري وكتابه زهر الآداب ، ص 6 .

رجحت فيها بالموازنة والمقارنة تأثر ابن حزم الأندلسي به في كتابه طوق الحمامة « (6) .

يعتبر الدكتور الشويعر أن الدارسين لم ينصفوا الحصري ولم يوفوه حقه من العناية وكلامه هذا يدلّ دلالة واضحة على أنه اطلع على جميع ما كتب عن الحصري وأنه لم يرض عن ذلك ولا عن الدارسين الذين لم يُعرفوا بأبراهيم الحصري « التعريف الصحيح الوافي » . وسنرجع إلى هذه النقطة بالنقد والتعليق فيما سيأتي .

ويعتبر الدكتور الشويعر في مرحلة ثانية « أن الحظ أسعفه بالعثور ... (راجع الفقرة السابقة) إلى أن يقول في غير هذا الموضع ولكن في نفس الموضوع : « هذا الفصل بما فيه من كشف ونتائج جديدة كل الجدة لم يسبقني بحمد الله إليه أحد قط » (7) .

ونحن نسجل أمام هذا الكلام استغرابنا وخجلنا وعجبنا ، كما نبهر عن استيائنا وكل الذين يعلمون حقيقة الأمر مستأؤون مثلنا - لصنيع الدكتور الشويعر الذي أراد استبلاها والتّمويه علينا والاستخفاف بنا . أفكّمْ نَقْرًا منذ ثماني عشرة سنة هذا الكلام بحذافيره لباحث آخر في مرجع آخر ؟ ألم يقل أحدهم وهو السابق إلى الكشف لا الدكتور الشويعر ، ما نصّه :

« ذلك أننا بمتبّع آثار ابراهيم الحصري في مظانّها عثرنا على تأليف له غريب هو كتاب « المصون في سرّ الهوى المكنون » (ويقول في الحاشية اطلعنا على نسخة خطيّة منه بمكتبة ليدن محفوظة تحت عدد 2593) وهو في قالبه الطريف كحديث بين متحاورين دراسة تحليلية لعاطفة الحبّ في مظاهرها وظهورها عند العشاق ... ووصل بنا الاطلاع على هذا الكتاب إلى رأي آخر

(6) نفس المرجع ص 6 .

(7) المرجع السابق ص 9 .

لا تخفى أهميته على علماء العربية ... وهو أن كتاب الحصري هذا يمكن اعتباره أصلاً من الأصول المظنونة لتأليف ابن حزم المسمى « طوق الحمامة في الألفة والألف » (8) .

فما للدكتور الشويرع ينسب إلى نفسه ما تعب غيره في العثور عليه ؟ وما هذا الكشف الذي أعلن عنه وقد أمسى خبراً متداولاً بين الطلبة والباحثين منذ سنة 1964 ؟

إنّ ادعاءً من هذا القبيل يجعلنا — من حيث لا نشاء — نسيء الظان بالدكتور الشويرع ولا نطمئن إلى أقواله وهو الذي غالطنا ثانية — والمغالطات في كتابه لا تحصى عدداً — في غضون حديثه عن تاريخ حياة الحصري وتاريخ وفاته . فقال بالحرف الواحد : « ولأنّ تاريخ ولادته يكاد يكون مجهولاً عند المؤرخين فقد ناقشت الآراء التي حدّدت عمره وفنّدت ما ذهبوا إليه هادفاً إلى تصحيح الخطأ الذي اعتمدوا عليه في هذا التحديد وخرجت من ذلك بالرأي الصحيح الذي ربما لم يسبقني إليه أحد » (9) وحتى يعلم القارئ أكثر ، فإن الدكتور الشويرع أقرّ أنّ سنة ولادة الحصري هي 363هـ وسنة وفاته هي 413هـ . واعتبر إقراره تيسيراً السنتين كشفاً لم يسبقه إليه أحد . ولعلنا نعلم جميعاً أن حوليات الجامعة التونسية نشرت مقالاً (10) أشرنا إليه سابقاً بإمضاء الشاذلي بويحيى تناول فيه صاحبه بالدرس حياة الحصري وكتابه « المصون » . وقد قام بمقارنات بين التواريخ عديدة اعتمدها جميعاً من بعد الدكتور الشويرع ووصل إلى نتائج أمست لدينا بعد أن كشف عنها الشاذلي بويحيى معروفة لصحتها ولكونها وليدة أبحاث معمقة لا وليدة تخمين وتهويم : والغريب في الأمر أن الدكتور

(8) هذا الكشف للشاذلي بويحيى أعلن عنه في مقال له بعنوان : حول تاريخ وفاة إبراهيم الحصري ونشره بحوليات الجامعة التونسية العدد الأول سنة 1964 .

(9) الشويرع : الحصري وكتابه زهر الآداب ص 8 .

(10) الشاذلي بويحيى : حول تاريخ .. المرجع المذكور آنفاً .

الشويعر الذي اعترف صراحة أنه اطلع على مقالات ح.ج. عبد الوهاب والشاذلي بويحيى فعلم علم اليقين أنهما أقرأ سنة 413هـ تاريخاً صحيحاً لوفاة إبراهيم الحصري ، يُقَوِّلُهُمَا ما لم يقولوا ويفتري عليهما الكذب مغالطة للقارئ وتدليسا للحقائق حتى يوهم الناس بأنه الكاشف الأول لمسائل لم يهتد إليها من قبل غيره . فانظره يقول في الصفحة 74 إحالة 29 : « وقد تابع ح.ج. عبد الوهاب في هذه الاستنتاجات الشاذلي بويحيى في مجلة الحوليات » حوليات الجامعة التونسية « ص 9-10 العدد الأول سنة 1964م وينص صراحة على أن الحصري اندثر في منتصف القرن الخامس مع أن الحصري مات قبل ذلك بكثير » . وقد قال الشاذلي بويحيى بالحرف الواحد : « فَهَيْمٌ - يعني أدباء العصر الصنهاجي - الذين أخذوا عنه وتأثروا بمذهبه فنما فيهم وازدهر معهم ووصل أوجه بترعرعهم وكان بتلفهم اندثاره في منتصف القرن الخامس عند خراب القيروان » و« الاندثار » هنا للمذهب لا للحصري كما فهم غلطا الدكتور محمد بن سعد الشويعر . ولا يمكن أن يكون الاندثار للحصري لأنه سبق أن بين صاحب مقال الحوليات أن سنة وفاة إبراهيم الحصري هي 413هـ لا 453هـ كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين .

ومما زهدنا في كتاب الدكتور الشويعر عقده انطلافاً من كتاب الحصري زهر الآداب فصلا عن السرقات الأدبية وهو الفصل الأول من الباب الثالث وخصه 117 صفحة نراه فيها يدافع دفاعاً بطولياً عن السرقة بتضييق نطاقها والتخفيف من أمرها وإخراج أنواع كثيرة من الأخذ من باب السرقة من ذلك أنواع من الترجمة عن لغات أجنبية وأنواع أخرى أطلق عليها عبارة « لفت النظر » وهي التي استعملها في ما أخذ عن غيره وتبتأه لنفسه فكأنه قصد بذلك إلى إسكات ضميره بأن اعتبر سبق غيره لكل ما أخذ عنه مجرد لفت نظر وبذلك يكون قد برّر عمله وبرأ نفسه وهو في ذلك الخصم والحكم معاً ولا ينتهي القارئ من مطالعة الفصل دون أن يخرج منه بفكرة جد غريبة ؛

وهي أنه تكاد لا توجد سرقة — حسب تحاليل الدكتور الشويعر — فخذ ما شئت من عمل من شئت وضمم متاع غيرك إلى متاعك فليس ذلك سرقة إلا ما سماه «سرقة صريحة» أي عندما يقول المريب خذوني !

إلى جانب هذا الأخذ الصريح الذي يسميه الدكتور الشويعر «لفت نظر» فقد عثرنا على هنات في الكتاب الذي نقدّمه لا تُحصى عدداً لم نستطع غض الطرف عنها أو عدم لفت النظر إليها .

— يلجأ الدكتور الشويعر في مواطن كثيرة من كتابه إلى نقل فقرات مطوّلة من كتاب زهر الاداب وكتب أخرى مع ذكر مئآت من الأبيات الشعرية ممّا يجعل من الكتاب مجموعة نصوص أدبية لكتاب وشعراء من مختلف العصور وآراء لنقاد وباحثين قدماء ومعاصرين يعوزها الترتيب المنطقي .

— يعتمد غالباً على نصوص ينقلها بحذافيرها رغم طولها عوض الاختصار على تلخيصها أو استعمالها للإتيان برأي من عنده أو بعبارة هي عبارته :

مثلاً ص 17 وما بعدها حيث ينقل عن الإدريسي والمقدسي وغيرهما من المؤرخين ونصوص عن الجاحظ والحصري والهمداني ...

— في أواخر الكتاب : من ص 389 ، أمثلة تتوالى وتنتهي بلا ربط ولا خاتمة ، وكذلك في مستهل الفصل الثالث في الحديث عن البديع .

— ينقل نصّ وصية أبي تمام للبحثري كاملة ونص مقدمة كتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة (ص 526—527) وغير ذلك من النصوص الكثيرة المعروفة المنشورة في جل كتب الأدب . والكاتب يعترف بهذا — درءاً للنقد فيقول ص 290 : « ولما كان الحصري رحمه الله لم يُرَحِّناً بتعريف هذه المصطلحات وكذلك من سبقوه كما أن أمثلة تتناول أموراً أعمّ مما حدّده تلميذه ابن رشيّق في تعريفه فإنني أرى الاستكثار من إيراد الشواهد التي ذكرها الحصري لهذه المصطلحات ودراستها » .

— يعلم أن شعر الحصري لم يصلنا منه إلا التزر القليل ومع ذلك فهو لا يتورع من البتّ في الحكم على هذا الشعر ويقول إنه ليس فيه مديح إلا بيتا واحدا ويقدم سبب إعراض الحصري عن المديح ! ويحكم على الحصري بقصر النفس (ص 124 وما بعدها) .

— يصدر أحكاما قاسية على الحصري وشعره — بدون مبرر — ويستنقصه دون دليل مقنع فيتهمه بالعجز (ص 144) وقصر النفس (ص 128) وقلة العمل الفكري العملاق (ص 145) ثم يتناقض عندما يورد شهادات القدماء باستحسان أدب الحصري وشعره . ولعل ما يعيبه على الحصري إنما هو من خصائص أدب العصر . وهو يعلم ذلك إذ يصرّح به (ص 151) .

— ص 216 وما بعدها . عند التعرض لكيفية تصنيف الحصري كتاب زهر الاداب يخلط الدكتور الشويعر خلطا يدل على أنه لم يفهم كلام الحصري فادّعى عايه ضربا من التناقض وكأنه اعتبر أن تصنيف الكتاب قد اشترك فيه الحصري وأبو الفضل العباس بن سليمان بأن اختار هذا نصوصا من أدب المحدثين واختار الحصري نصوصا من أدب القدماء مع اختصاره الكل الخ ... ويبدو أن الدكتور الشويعر لم يفهم أن كلام الحصري يعني أن أبا الفضل قد أتى من الشرق بكتب لا بنصوص مختارة وأن أبا الفضل طلب من الحصري اختيار نصوص من هذه الكتب التي جلبها من الشرق .

— لا ينفك يقول . رجّحت ، ثبت عندي ، علّل ، وهو غالبا في ما قاله غيره وأثبتته بالحجّة . يقول (ص 423) « وقد لاحظنا ثلاث نقاط فيما نحن بصددده تحتاج كل نقطة إلى تعليل أمام القارئ وهي 1 ... 2 ونحن نعلّل ذلك بأمور ، أولهما ، وثانيهما » وهنا يقول في إحالة أسفل الصفحة : « هذان التعليلان ، ذكرهما الدكتور هدارة » فما معنى قوله حيثنذ « ونحن نعلّل ذلك بأمور » إذا كان هذا التعليل قد أخذه عن غيره ؟ ومثل ذلك في ما

- أوهم اكتشافه في كتاب « عيار الشعر » لابن طباطبا (ص 421) قبل أن يعترف ص 422 أن الدكتور هدارة هو الذي يرى ذلك الرأي .
- ص 85 يقول د. الشويعر : « عن الشرقي القطامي أن أبي (كذا) عتيق لقي عائشة ... » .
- ص 307 : « ... سواء كان المأخوذ لفظاً أم (كذا) معنى أم خيالاً » .
- ص 325 — 326 : يكثر الدكتور الشويعر من استعمال عبارة « ومن تعنتاته » (يعني الحصري) على أن الحصري على حق . ففي بيت الفرزدق المشهور : « يكاد يمسكه عرفان ... » . انتقاده الحصري لا موجب له ولا وجه لتأويلات المؤلف بل هو لم يفهم البيت وقد رفع فيه « عرفان » والصواب نصبه فأخطأ الفهم وتعنت هو في لوم الحصري بينما قول الحصري « قد تجاذبه جماعة من الشعراء » صحيح في الأمثلة التي أوردها .
- ص 361 : « لأنه مشغول بردّ المعاني والألفاظ إلى أصولها من السابق إلى اللاحق » ولعله أراد أن يقول من اللاحق إلى السابق .
- ص 440 : « ويقول : ولئن (كذا) يسمّى ابتداءاً أولى من أن يسمّى سرقة » .
- ص 539 : « وبينت تأثيره بمن سبقه » وكان عليه أن يقول : تأثره .
- وخلاصة القول إن الدكتور الشويعر لم يصف بكتابه هذا إلى معلوماتنا جديداً يذكر ، وقد اكتفى بجمع أقوال سابقيه ونتائج بحوثهم ونبه إلى ذلك في مواطن قليلة وسكت عما أراد تبنيه فادّعى باطلاً كشفه وإمالة اللثام عنه .
- ويبقى سؤال يخامر ذهننا بعد الإنتهاء من قراءة الكتاب وهو التالي : ما هو موقف الدكتور الشويعر من الحصري وأدبه ؟ هل كتب عنه اعترافاً له بقيمة أدبه وحرصاً منه على الوقوف على مواطن الاعجاب والتفوق في كتابه زهر الاداب أم أنه كتب عنه ليحطّ من شأنه وليسيّسه بالعجز وقصر النفس ؟

الشعر العربي في العراق وبغداد حتى معروف الرصافي (*)

بقلم : دجيس بلاشير (ت . 1973)
تعريب : صالح البكاري والطيب
العشاش

مراجعة : محمد اليعلاوي

(419) يبدو لنا ، مع تقادم الزمن ، أن العراق وبغداد لعبا دورا حاسما في تكوين الشعر العربي وتطوّره . ولا مناص لنا — وقد تنوّع هذا الدور حسب العهود تبعا لعدّة عوامل داخلية وخارجية — من أن نميّز بين عدّة عهود من الألفية التي ارتأينا ان يشملها هذا العرض .

فمنذ الربع الثاني من القرن السادس الميلادي ، بل ربما قبل ذلك ، نجد أنّ فنّ الشعر قد كان يُتَعاطى بمهارة وولع يشهدان بسنّة عريقة عند قبائل كتغلب وبكر مثلا ، تلك العشائر التي تمتدّ منتجعاتها في تنقّل بطيء نحو الشمال الغربي من الضفة اليمنى لنهر الفرات حتى شرقيّ بلاد العرب وواحات اليمامة . وأسهم تأسيسُ مملكة عربية بالحيرة شمال شرقيّ الكوفة الحالية — وهي مملكة اللخميّين التابعين للملك بني ساسان — في جعل هذا المركز قطب جاذبيّة بالنسبة إلى شعراء هذه القبائل وعدد كبير من أولئك المستميسين إلى

(*) مجلة « عربية Arabica » عدد 3 سنة 1962 ص ص 419 — 434 وهو عدد خاص بمدينة بغداد بمناسبة مرور اثني عشر قرنا على تأسيسها سنة 762/145 . وقد تضمن العدد مجموعة من البحوث الجديدة بالترجمة إلى العربية .

المجموعات القاطنة وسط بلاد العرب كأسد وذيان مثلاً . وجمعت الحيرة حتى انقراض اللخمين سنة 602م شعراء استطاعت شهرتهم أن تصمد، بفضل أصحاب الاختيارات واللغويين العراقيين في العصر الوسيط ، أمام عدوات الزمان . فقد ولد بعضهم بها وصاروا فيها شعراء محترفين أمثال عديّ بن زيد وطرفة أو الأعشى ميمون ، في حين أقام بها آخرون مدداً طويلة يمدحون ملوك اللخمين ، كالنابغة الذبياني أصيل وسط بلاد العرب . ولا شك أن القصائد والمقطعات التي جمعت بعد قرنين بالعراق ونُسبت إلى هؤلاء الشعراء تطرح مشاكل جمة على العالم اللغوي ، إلا أن ذلك لم يمنعها من أن تعكس سنة تنم خصائصها عن اتجاهات وتمكن من أن تتبين إلى أي درجة من الكمال قد ارتفعت صناعة الفنان ونتعرف على القواعد التي يخضع لها والمثل الجمالي الأعلى الذي يصبو إليه. ونكاد - اعتباراً لبعض الأدلة - نحس أن (1) (420) / مدرسة الحيرة الشعرية قد ثبتت الهياكل المتلقاة من الصحراء ، مثل هيكل القصيدة وعملت على ذبوع صيت بعض شعراء الرثاء والخمرة . غير أنه إلى انتشار الثقافة العربية الإسلامية وتركيزها يعود الفضل في فتح الطريق أمام الشعر في العراق نحو تحولات جديدة .

والحدث الحاسم في هذا الميدان كما هو الشأن في ميادين عديدة أخرى هو تأسيس البصرة والكوفة نحو سنة 637/16 . فسيعوض هذان المركزان الحضريّان على المستوى الفكري والديني ، لسرعة نموّهما ، مركز المدائن الذي أفل نجمه نهائياً ، ويغرسان من جديد في جنوب بلاد ما بين النهرين تلك « العروبيّة » التي أخذت في التقهقر في تلك الربوع منذ زوال اللخمين من الحيرة . وإن استقرار مجموعات قبلية من وسط بلاد العرب وشرقيها مثل بني تميم خاصة ، بالبصرة والكوفة ، سيميّز عمران هذين المصرين بميزة خاصة

سيكون تأثيرها حاسماً في تطوّر الشعر . وإن الأهمية الاستراتيجية لهاتين القاعدتين العسكريتين واختيارهما مقراً للسلطة الحكومية والادارية بالعراق بعد أن اتخذ الأمويّون من دمشق عاصمة لهم سيوفر للمدينتين الوسائل الكفيلة بأن تجعل منهما مصرين ثقافيين تامّي الشروط يكون للشعر فيهما الخطوة الجلتى . ويمكن أن نحدّد بما بعد سنة 670/50 بداية العهد الجديد . ففي تلك الفترة ، وعلى امتداد ما يزيد على ثمانين سنة ، اجتمعت الظروف الملائمة لازدهار حركة شعريّة كانت امتداداً للشعر الذي نشأ في الصحراء وبلغت به أوجه . وإنّ نشأة طبقة محظوظة متدعّمة تجمع الاطارات الادارية المحليّة العليا وارستقراطية « زراعيّة » وأُسرا قويّة مؤيّدّة للأسرة الحاكمة أو معارضة لها مثل المهالبة أو بني الأشعث ، قد وافقت ظهور « ماسانية » (2) بالعراق عاملت الشعراء بمغريات وضغوط لا تقاوم . وإنّ أسماء الأميرين الأمويين مسلمة وبشر بن مروان والولادة زياد والحجاج وخالد القسري وبعض أعيان الأسر ذات النفوذ كالمهلب وابنه يزيد ، وبلال ابن أبي بردة ، لا تنفك تتردد في تراجع شعراء العصر الذين لم يفلت واحد منهم من ضرورة الارتباط بهؤلاء الأقوياء .

ومن الآثار التي ظهرت في ذلك العهد وفي تلك البيئة ، وصلت إلينا دواوين مطوّلة ومقطّعات متناثرة . ورغم أن هذه النصوص لا تمثل في شيء المجموع الكامل مما انشأه الشعراء وقتها وخاصة رغم (421) / الحالة التي كانت عليها هذه النصوص زمن تدوينها ، فإننا نملك هنا ، بما فيه الكفاية ، المادة التي يحتاج إليها اللغويّ ليرسم من جديد في خطوطه العامة تاريخ هذه الفترة . ومما زاد حظوتنا أنّ لنا عن الوسط الأدبي والاجتماعي الذي كان يتقلّب فيه أئمة الشعر معطيات عديدة ، وهي وإن كانت من باب الإشارات الظرفية العابرة إلا أنها غنيّة بالمدلولات . وبفضل هذه المعطيات ، يمكننا أن نتابع

(2) ترجمنا بها كلمة Mécénat ومعروف أن Mécène شخص روماني كان يناصر الأدباء ويرعى الأدب .

في خطوطها الكبرى حياة هؤلاء الرجال وأن نبيّن بصفة خاصة نزعاتهم الدينية والسياسية على ضوء ما كان لهم من اتصال مع قوى العصر . ومن مجموع الآثار التي تديرها لنا هذه المعطيات تميّز بعض الآثار الأساسية ، منها مثلاً ديوان الانـ: ظل النصرانيّ (توفي حوالي 709/91-710) وهو من قبيلة تغلب التي كانت نازلة وقتها في جهة الفرات الاوسط ، وديوانا جريس والفرزدق (توفي كلاهما حوالي سنة 728/110-729) المنتميين إلى بعض بطون مجموعة تميم التي بقيت تقطن بواحات اليمامة شرقي الجزيرة العربية . ويجب ألا نغفل إلى جانب ذلك دواوين أقل أهمية أو ما احتفظ به من مقطعات منسوبة إلى شعراء أقل شهرة ، لكنهم يمثلون شخصيات أساسية مثل البعث أو الراعي اللذين ينتميان أيضاً إلى قبائل من أواسط بلاد العرب أو شرقيتها . ويجب أن نولي أخيراً اهتماماً خاصاً لآثار شعراء الشيعة أو الخوارج مثل أعشى همدان (توفي سنة 701/82) والكميت (توفي بعد سنة 743/126-744) والطرمّاح (توفي حوالي سنة 738/120) لأنها تثير مشاكل من نوع خاص : فيما أنها نشأت في جنح السرية ، فما لها أن تنقرض منها الأقسام المفرطة في التحزّب .

ويفضي العمل التأليفيّ إلى جمع هذه المؤلفات ومؤلفيها في «أسرتين» كبيرتين : تجميع الأولى شعراء بلاد العرب الوسطى والشرقية أو سبابس الفرات الخاضعة لتبعية المدن السورية والعراقية . والشعراء المنتمون إلى هذه الأسرة هم أبناء الصحراء الأقحاح ، قد قضوا بها طفولتهم وحتى شبابهم ، إلا أن أغلبهم ، منذ تلك الفترة ، يقيمون بالبصرة أو الكوفة أو بدمشق ، وخلال فترات إقامتهم بهذه المدن ، يأتون ليؤكّدوا ولاءهم لممثلي السلطة الأموية وخاصة للوالي الحجاج . أمّا في دمشق فيتقربون إلى الخليفة وهكذا يسمّون في الحياة السياسية وغالباً ما ينقلون إلى الامصار العراقية الصراعات القبلية وخاصة الصراع الذي يفصل منذ أجيال بين «القيسية» و«اليمنية» . (422)/

أئمة الشعر هؤلاء ، كما نرى ، يواصلون سنّة الصحراء لكنهم يسمون بها

إلى مستوى أعمّ يهتمّ جميع المناطق الشرقية من الامبراطورية الجديدة . ويظهر لنا البعض منهم بمظهر جديد كذلك : فهم أيضا من أبناء الصحراء ، ولدوا في قبائل بقيت بشرفي الجزيرة العربية ، ويتدّون أيضا على البصرة ، لكن لغاية معيّنة : فموجب أنهم يقرضون الشعر في أنماطه المغرقة في القدم ، فهم على اتصال ببعض القرّاء ، كأبي عمرو بن العلاء (ولد بمكة سنة 689/70 وتوفي بالبصرة حوالي سنة 771/154) يزوّدون بالأخبار هذا العالم الذي أسّس العلوم النحوية بالعراق . وإنّ التميميّ رؤبة (ولد حوالي سنة 699/80 وتوفي سنة 762/145) يمثل تمثيلا حسنا اتجاهات هذه « المدرسة » المنصرفة بكايتها إلى الماضي .

أمّا الأسرة الثانية فلم تعد متركبة من الشعراء العرب فقط ، بل صارت تتكوّن أيضا من « موال » ، أي أتباع ، من أصل فارسيّ أو غيره ، وأغلبهم حضر لا يعرفون الصحراء إلا بفضل اتصالاتهم بالبدو . وأُفّقهم الفكري مخالف لأفّق أشباههم المنحدرين من عالم البدو . وهم في ميدان الدين والسياسة معارضون للأسرة الحاكمة : ولئن كنا لا نعرف آثارهم معرفة حسنة كما قلنا ، فإن ما نعرفه عنها يكفي لإبراز نزعات صارت تميّز بوضوح عن السّنة المتبّعة في شبه الجزيرة : فهم يخاطبون جمهورا يشاركونهم همومهم وحتى انتقاضاتهم . ويبدو أنّ بعضهم كان مزدوج اللغة مثل ابن مفرغ البصري (المتوفى حوالي 688-9/69) . نعم ، إنّ هذه « الأسرة » لم تنجب حتى أواسط القرن الثاني / الثامن فحولا يمكن مقارنتهم بجرير أو بالفرزدق ، ومع ذلك فإنّها سيعود الفضل في الخروج بالشعر العربي عن المسالك المعهودة .

وقد كان لشعراء الفترة التي تنتهي حوالي سنة 729/110 نفس الأداة التي كان استعمالها سابقوهم : فهم يكادون يقتصرّون على البحور الممتدّة النفس مثل الطويل وال الكامل ويتجنّبون البحور المرتبطة ارتباطا خصوصيا بالانقاعات النغمية . ولغتهم هي لغة أبناء الصحراء بالذات ، يعمدون إلى تعابير واشكال

جاهزة تنتمي عند جميعهم إلى نفس الأصل . والبعض منهم - مثل رؤية وأضرابه - يتميزون بولع دائم بالغريب الذي من شأنه أن يوافق هوى جماعي اللغة في المستقبل : وهم يصهرون أشعارهم في القوالب التي أصبحت تقليدية ، أي « القصيدة » ، والرثاء ، والهجاء . وتسلسل (423) / المعاني المطروقة - وكذلك مقدارها - يبقى غامض التحديد ضمن هذه الهياكل . وعادة استهلال « القصيدة » « بالنسيب » لا تُفرض فرضاً ، ففي شعر الفرزدق مثلاً عدة قطع تخلو من النسيب .

والأغراض المطروقة متصلة « بطبيعة الأشياء » . وتوجد لكل واحدٍ منها معان كانت مستعملة في معظمها أثناء الفترة السابقة . على أن الظرف السياسي والاجتماعي قد جعل للبعض منها غلبة وتميزاً على غيره . وإن المعاني المدحية - وقد أصبحت الماسانية نوعاً من المؤسسات القارة - هي الأكثر تردداً في هذه الآثار ، إلى جانب المعاني المتعلقة بغرض الهجاء . ونظراً لاستمرار الروابط مع الصحراء تكثر كذلك في القصائد الأبيات الوصفية التي تستعيد مشاهد من الحياة البدوية . ويتوصل الشعراء ، هنا وهناك ، إلى السمو إلى نفس ملحمي يناسب عظمة الأحداث . وتعرضنا عناصر الهجاء في قطع قصيرة مرتجلة أو في جملة من الأبيات مطوّلة تتخلل القصائد . أمّا الغزل فيتمثل في النسيب الذي تستهل به القصيدة على النمط التقليديّ فلا نجد فيه تجديداً متميزاً . وفي الجملة ، فإنّ المنهج التقليديّ الموروث عن شعراء الجزيرة العربية يبدو عند هذا الحد ، كأنه قد أعطى كل ما أمكن لفنانين موهوبين أن يستمدّوه منه بفضل قدرتهم على تصريف الألفاظ . غير أنّ عدداً من العوامل تنشأ في العراق عن الظرف السابق فتتيح لهذا الشعر نهضة جديدة .

ومن الخطأ ألا نحدّد ظهور النثر الأدبي والتفسير والدراسات النحوية إلا بقيام الدولة العباسية . وكذلك الشأن بالنسبة إلى ما يلاحظ في الشعر من الاتجاهات نحو التجديد . وفي الحقيقة فإنها اتجاهات قد بدأت قبل ذلك

بكثير . أي قبل 738/120 . وان بروز العراق سياسيا ، ودور البصرة والكوفة المتعظم في الحياة الفكرية والدينية يفسّران هذه الظاهرة ، وان سقوط الامويين والتخلي عن الشام كمركز للسياسة الامبراطورية وأقول مدرسة الغزليين الحجازيين ، كل هذا من العوامل الجديدة التي ستعجّل بهذا المسار وتدعم تفوق (424) / العراق في الشعر . وثمة عامل أخير يمثل هذا الصعود: انشاء بغداد سنة 762/145 . إن هذه العاصمة الجديدة والحق يقال لن تطيح فورا بالبصرة والكوفة بل ستكتفي باستقطاب المواهب ، في انتظار أن تصبح هي نفسها مهذا لجيل جديد من الشعراء . وفي الجملة فإن الماسانية لن يتغير طابعها تغييرا كبيرا فالخليفة المنصور ، ومن جاء بعده ، سيكونون أول من يجلبون إليهم الشعراء . وذلك لشغفهم بالشعر أولا ، ثم لحسابات سياسية . وستفتخر بعض الأسر الكبيرة ، ولا سيما البرامكة ، وهم فارسيّو الأصل ، بأنهم شجّعوا المواهب وفتّقوا القرائح . واستمرّ الشعراء بالتالي ، مثلما كان الشأن في الفترة السابقة ، يعيشون في حالة تبعية ، غير أن بعضا منهم يحاولون أن يُفْلِتُوا من هذه التبعية أو على الأقل أن يحدّوا من سيطرتها . وإن قصة أبي العتاهية ورفضه الدخول في خدمة هارون الرشيد لمشهورة ، وهي ليست الوحيدة من نوعها . ففي بعض الأحيان ، يعرض الشعراء جزئيا عن نعم الخلفاء ويرتضون لأنفسهم حياة البوهيميين المتهمّشين . واعتمادا على بعض الأدلة نلاحظ أنه بدأت تظهر طلائع الميل إلى شعر بسيط يكون في متناول جمهور نصف مثقّف أو جمهور نسائيّ .

وانّ نظرة عامة في ما يظهر في هذا العهد من شعر لنمكّننا من تحديد فترة تمتدّ من حوالي 733/120 إلى 850/235 . فخلال هذا القرن الطويل نمست اتجاهات هامّة تصوّر صراعا لا يخلو من أن يذكّرنا بالمعركة بين القدماء والمحدثين في القرن السابع عشر الفرنسي ، إذ تتمثّل الظاهرة ، شأنها شأن هذه المعركة ، في معارضة بين الفنانين المتحرّرين الميالين إلى الاستخفاف

بتقاليد الصحراء في الشعر وبين «أسرة» فكرية أخرى تتكوّن في معظمها من النحاة واللغويين الذين تغذّوا أصلاً بتلك التقاليد. على أنه لا بد أن نلاحظ أن أنصار التجديد الشعري، لم يوطّنوا أنفسهم على الوصول بنظريتهم إلى غايتها. وفعلاً فبحكم وطأة التقليد وبحكم اضطرابهم كذلك لإرضاء أذواق من يرفعونهم، فإنهم قد خضعوا إلى مقتضيات تنزلهم إن طوعا وإن كرها في مصافّ «القدامي». وعن هذا التلفيق بين نزعات متناقضة ستنبور تدريجياً عناصر مذهب سيكّون كلاسيكية جديدة.

ويبرز في هذه الفترة أمر على غاية من الجلاء: وهو أن المواهب تصبح أكثر تميّزاً في هذه الفترة منها في الفترات السابقة. نعم، قد يعزى ذلك إلى حالة النصوص بالذات: فهي، لئن كانت في أغلب الأحيان لا تزال تشكو كثيراً من الاضطراب (425) / والنقص، إلا أنها على كل حال تعكس تفكيراً وحساسية يرتبطان، لا بـ«أسرة» من الشعراء، بل بشاعر معيّن، وحتى إن غلب علينا الشعور، في خصوص شخص كأبي نواس، بأنّ كثيراً من المقطوعات والقصائد الغريبة عن هذا الشاعر الكبير قد وُضعت تحت اسمه ونُسبت إليه بغير حقّ، فإننا نلاحظ أن مجموع الآثار متناسق شكلاً ومضموناً. وبالعجالة فإن الأمر تمّ كما لو أن شخصية هذا الشاعر قد فرضت نفسها على مقلّديه فصاروا ينظمون الشعر «على طريقة» أبي نواس.

ولتحمّل أعباء الانتقال من الفترة السابقة إلى الفترة التي نتحدث عنها، قدّر لشخصية فذة — نعني بشار بن برد — أن توجد في المكان المناسب وفي الوقت المناسب. فقد وُلد سنة 714/95 من أسرة فارسية استقرّت بالبصرة. ومدح هذا الشاعر خلفاء بني أمية الأخيرين قبل أن يتحوّل إلى مدح شخصيات عباسية سامية. وقد برّز في الأغراض التقليدية مثل المدح، وفي الغزل على طريقة الحجازيين في آن واحد. وإن امتلاكه للغة العربية وقدرته على تطويعها لطرق أغراض على هذه الدرجة من الاختلاف من حيث إلهامها، وخاصة جرأة

فكره في الدين ، علاوة على جسارته في الهجاء وحساسيته ، كل هذا جعل منه إماماً من أئمة الشعر في عصر كان الشعر فيه يتحسّس مسألكه الجديدة . وقد ترك عند موته (قرب البصرة سنة 4/167-783) شعراً كثيراً لم يحفظ لنا منه إلا جزء ضئيل . وقد كان له تأثير حاسم جعل منه زعيم تيار يمتاز بطرافة مدهشة . ومن بعده جاء جيل ناشئ فسلك هذه الطريقة التي رسمها له . وإن اسم الكوفي مطيع بن إلياس (المتوفى حوالي 170/787) يذكرنا بسيرة كثيرة الشبه بسيرة بشار : فقد قضى هو أيضاً مدة في خدمة آخر الأمويين قبل أن يعلق بحبال العباسيين . ويبدو أنه بتجرّته على الدين وبراعته في طرق أغراض المدح والغزل والهجاء قد أحرز إعجاب معاصريه . ولئن ظهر لنا اليوم السيد الحميري (توفي سنة 8/171-787) في دفاعه الحار عن الشيعة ، مبيّراً تابع للكميت ، دونما تأثير يذكر في الأدب ، فإن الشاعر البصري العباسي بن الأحنف (ولد حوالي سنة 133/750 وتوفي بعد 9/198-808) ينسدرج في الإطار الذي سطرناه على صورة مغايرة تماماً . فهذه الشخصية الجليلة تتميز بسمات طريفة : فالعباس لم يتسرك لنا قط مدحاً ولا هجاء ، ولكن ، في المقابل ، نجد في طبعة (426) / جيدة (3) ، قصائد ومقطوعات غزلية كثيرة وُسِّمت باسمه ، وهي تنطق ، على النهج الذي سطره بشار ، بالولاء والخضوع « للسيدة » المحبوبة ، وفق قوانين « المذهب العذري » . فقد عرف هذا الشاعر العذب كيف يطبع الشعر بحساسية جديدة وبعاطفة متألمة من حبّ يأبى أن يتحقّق . وإنّ كنا سنعود يوماً إلى « الكورتيزيا » فلا بد أن نصعد إلى العباس لنجد أول مظهر من مظاهرها قبل الوصول إلى الشعراء الصقلّيين والأندلسيين بكثير . ولا تقلّ عنهما شهرة أبي نواس : ولد بجنوبي فارس حوالي 149/766 وجاء إلى البصرة طفلاً صغيراً حيث نهل من الثقافة العربية . ولقي ببغداد ، وقد

(3) نشرته بالقاهرة سنة 1373 - 1954 السيدة عاتكة الخزرجي ، التي خصصت . كذلك لهذا الشاعر أطروحة فوّقت بالسربون سنة 1956 .

استهوته هو أيضا ، حظوة لدى البرامكة ثم لدى هارون الرشيد وخليفته من بعده . على أن حياته المأجنة وحبّه للخمرة قد حرماه من حظوة مستمرة . وسيصبح فيما بعد شخصية أسطورية نوادرها رائجة في الأدب الشعبي . وقد مات ببغداد بين 197 و813/200-816. وإن الآثار المنسوبة إلى أبي نواس آثار عظيمة وفيها بدون شك قصائد منحولة، غير أن المجموع كما قلنا متناسق جدا . ولم ينشر منه نشرًا صحيحًا إلا الخمريات والزهديات (4) . ولعله يصعب في هذه الظروف أن نقول في ذلك الانتاج القول الفصل. غير أنه يمكننا أن نقول، ولا خطأ ، ان هذه الاشعار تبوّء أبا نواس أو مدرسته رئاسة حركة المحدثين . نعم ، فإذا كانت قصائده المدحية والهجائية ذات قيمة ضئيلة ، فإن القصائد الخمرية والغزلية ، على العكس ، تتسم بمسلاحة وواقعية رائعتين ، كما أن طردياته تكشف عن براعة لا تضاهى . ثم ان الزهديات تعبّر عما يهز الإنسان من قلق وهو يحسّ بدنوّ الأجل . وإن هذا الجانب من أشعار أبي نواس قد أثر تأثيرا بالغا في عصره وطوال أجيال عديدة في جمهور متنبّه إلى نداء الحياة.

وإلى نفس الأفق يتّجه فكر معاصره أبي العتاهية وقد ولد بالحجاز نحو 748/130 من أسرة أعجمية وعاش بالكوفة بين عامة تلك المدينة . وقد عرف ، خلال إقامته ببغداد عند الخليفة هارون الرشيد ما يعرفه شاعر البلاط من تبعيّة . وحاول عبثا أن يتخلّص منها، على أن قريحته لم تفتّق في المدح بل فهو على العكس من ذلك قد كان يَسْتَحْسِنُ (حتّى وفاته حوالي 828/213) نظم (427) / قطع حكيمية أو أخرى ذات غنائية رتيبة بعض الرثابة، إلا أنها ذات غرابة شديدة في عالم تهيمن عليه غريزة القوة « وريح الحياة وطيبها » . ازاء هذا العالم ينكمش أبو العتاهية ويعبّر عن زيف أفراح الإنسان وزوالها وضعفه أمام القضاء والموت ويأسه إن لم يذل نفسه أمام عظمة الله وسره . وفي أبيات خالية من كل صناعة وتكلف ، قريبة بالتالي كل القرب من جمهور

(4) نشر اهلوارت Ahlwardt سنة 1816 ونشر الزبيدي، القاهرة 1961 .

قادر على قبول هذا الزهد ، استطاع أبو العتاهية أن يترجم عن حيرة مجتمع معرض عن واقعه متعام عن مصيره وكان فيها شبه انذار بقيامة يأبى الناس الايمان بها (5) .

وعن معين مغاير تمام المغايرة يصدر إلهام «أسرة» أخرى من الشعراء ، بقيت المعاني لديها حيّة وبارزة . ومسلم بن الوليد هو واحد من أوائل ممثلي هذا الاتجاه الذي نسميه طلباً لمزيد من تيسير الأمور الاتجاه الكلاسيكي الجديد . فهذا الشاعر ، وقد ولد بالكوفة فيما بين 129-140/747-757 من أسرة عربية من المدينة ، لا نعرف عنه إلا قليلاً . ويبدو أنه قد عاش عيشة بوهيمية ثم «رجع إلى الجادة» بتأثير من بعض من كانوا يرعوناه مثل الوزير الفضل بن سهل . وتوفي سنة 803/187 وهو على بريد جرجان . وقد وصلنا قسم من أشعاره فحسب . ويتكوّن من قصائد مناسبات نظمت في لغة جزلة جداً تذكّر بلغة بشار في مدائحه . وان قصائده الغزلية قد كانت أكسبته شهرته في حياته ، غير أنه قد بقي لنا منها مقطوعات أقصر من أن تمكّننا من أن نقدّرها بدقة . وسيظلّ مسلم للجيل الذي يليه النموذج لأسلوب شعريّ جديد أهمّ مشاغله الصناعة اللفظية واستعمال المجاز .

وكذلك الأمر تقريباً بالنسبة إلى أبي تمام ، وقد ولد على الأرجح بشمال الشام . انه وهو فنان تشبّع ثقافة عربية (وهو صاحب اختيارات) قد كان مدّاحاً تنقّل تبعاً في خدمة بعض الأعيان المصريين والشاميين قبل أن يرتبط بخلفاء عباسيين وخاصة المعتصم . وتكون آثاره خاصة من قصائد ثلاثية التركيب مهداة إلى أولياء نعمته . وفي نفس الخط يندرج الشيعة دِعيّ المولود بالكوفة سنة 765/148 والمتوفى بنفس المصير في 860/246 . وان هذا

(5) اننا ننتظر مشتاقين نشر الأطروحة التي خصصها لهذا الشاعر السيد الزبيدي ونوقشت بالسريون سنة 1955 .

الشاعر المتحمّس العرم لمذهب الشيعة المندفع لنصرتهم ، وقد كان مشهورا بقوة الهجاء بقدر ما كان مخشي الشوكة لذلك ، قد (428) / تميز أيضا بثقافته وباحترامه لبعض الأشكال العتيقة في الشعر .

وقد نستغرب أن شخصية أخرى ، شخصية ابن الرومي ، لم تلق في عهدها كل العناية التي تستحق ، فهذا الشاعر (ولد ببغداد ومات بها سنة 896/283) من أصل رومي . وقد كان يمكنه بفضل مواهبه الشعرية ان يطمح إلى مجد لم يلحقه أحد ، غير أنه لم يحفظ بتقدير دائم عند أولياء نعمته ، ولعل ذلك يرجع إلى حدة طبعه وإلى ما جرّته عليه اهاجيه من عداوة . وإنّ أشعاره التي طبع بعضها فقط (6) تكشف عن فنان مؤمن في شيء من الافراط بامكانياته ، الا أنه مدهش بلطف معانيه والروني الذي يضيفه عليها ، مبالغا في ذلك أحيانا . ومما لا ريب فيه أن ابن الرومي إذا ما عرفناه معرفة أحسن ، سيظهر لنا إماما من أئمة المذهب الكلاسيكي الجديد في العراق .

كذلك قل عن معاصره البحريّ، المولود بشمال الشام . إنه، وهو تلميذ أبي تمام ، قد كان صنيوا له في ثقافته العربية (هو أيضا صاحب اختيارات) واستثمار موهبته . فهو بعد أن تداول على مدح أمراء شاميّين ثم أعيان من بغداد وخلفاء ، قد خلف عند موته في 897/284 أشعارا طابعها المميز الصنعة الفنية .

وهذه الأسرة الشعرية تختم من بعض الوجوه بفرد من أفراد الأسرة العباسية — وهو عبد الله بن المعتز — أصبح هو نفسه خليفة بفضل ثورة أودت في آخر الأمر بحياته سنة 907/294 (م6) . ويمثل هذا الأخير ثقافة متكاملة في ازدهارها الختامي ، وبرز تمكّنه من البلاغة في مصنّف هو أول ما عرفته اللغة العربية . وتشهد مختاراته بما كان له من المعرفة بشعر المحدثين وتظهر موهبته شاعرا في أشعار أقل حدة من أشعار ابن الرومي مثلا ، ولكن فيها تلمس آثار

(6) قد طبع ديوان ابن الرومي كاملا بتحقيق حسين نصار ، القاهرة 1973 — 1981 (الترجمون) .
(م6) المشهور انه توفي سنة 296 هـ .

مدرسة أبي نواس وقد يكون ابن المعتز أفلح في نوع من التوفيق هدأ فيه هيجانُ المحدثين وولت صنعة الكلاسيكين الجدد أمام البساطة والتلقائية .

وفي تاريخ الشعر العربي ، فإن الفترة التي يمثلها الشعراء الذين كنا نتحدث عنهم ، قد كانت بدون شك الفترة التي أَلقت فيها جميع الامكانيات ، وإنَّ الشعراء ، وقد اعتمدوا من جديد الهياكل والأغراض الموروثة عن سنة شبه الجزيرة ، قد تقدموا ما أمكنهم التقدم بهذه السنة وطوعوها مع ذوق جمهور لم يكن جمهور الصحراء . وقد قادتهم الغنائية التي تحرّكهم إلى بعض التحولات . فسادت إلى حين بعض الأغراض كالقصيدة الغزلية أو الخمرية (429) / لأنها توافقت تلك الحاجة إلى الانعتاق التي كان المجتمع البغدادي الراقي يتزع إليها عن وعي يتفاوت قوة وضعفا . وأما الشعر الحكمي الضارب بجذوره في أعماق شعر شبه الجزيرة ، فقد ازدهر بتأثير مظاهر جديدة من التأزّم برزت في هذه البوتقة التي هي جزء من المجتمع البغدادي . وقد قامت في وجه هذه الجهود لتجديد جذري محافظة « القدماء » الأدبية . نعم ، كانت الغلبة لهؤلاء على المحدثين ولكن دون أن يسلموا وأن يخضعوا هم أنفسهم إلى بعض المقترضات . وإن ابن الرومي هو الشاهد الحي على ذلك ، إذ أن هذا المثل للنزعة الكلاسيكية الجديدة ومعاصره الأصغر منه سنّا ، ابن المعتز ، قد تمكّنا من إحياء التراث الشعري وقد أضافا إليه أهمّ ما جاءت به الحداثة .

وكان للنزعة الاجتماعية والدينية التي أحدثتها في الشرق الأدنى حركة القرامطة المتفرّعة عن الشيعة الإسماعيلية نتائج عميقة في الشعر العراقي . وتبعا للحركة الانفصالية التي نتجت عن ذلك ، فإنَّ بغداد لم تبق ، والحقّ يقال ، بداية من 951/340 تقريبا ، العاصمة الفكرية الوحيدة في هذه المنطقة من العالم ، ولكنها من جهة أخرى ، بدت قدوة لعواصم إقليمية أخرى ، مثل حلب والموصل واصفهان ونيسابور . وإذا قصرنا حديثنا على الشعر ، فإنَّ دوره في

عملية الانتشار تلك قد قوي بظهور البويهيين القادمين من فارس ، والذين أسهموا تبعاً لذلك ، أكثر من أيّ كان ، في إرساء التأثير الذي غنموه من مركزهم ببغداد ، واقراره بمدن فارس الكبرى . فالماسانية لم تعد حينئذ بيد الخليفة بل صارت إلى حجاب القصر ومن يدور في فلكهم من كبار الأعيان . وقد كانت هذه الأرستوقراطية على جانب كبير من الثقافة الراقية وكانت تتعاطى في كثير من الأحيان صناعة الشعر ، وتهتمّ بأشخاص منظرين ضبطوا على اثر ابن قتيبة (889/276) ، قواعد البلاغة وفنّ الشعر ضبطاً نهائياً . وانّ أسماء عزّ الدولة وعضد الدولة البويهيين ، والوزيرين المهاتبي وأردشير ، وغيرهم كثير ، لتصور خصائص هذه الماسانية واتجاهاتها . وينتسب الشعراء إلى أسر فكرية كثيرة التباين ممثلة للوسط البغدادى تمثيلاً بيّناً . فبعضهم من سامي الموظفين بل من الأعيان مثل الحرّاني إسحاق الصاببي الذي برز في الوقت نفسه شاعراً ومترسلاً . ونجم بعضهم من العامة شأن أبي الطيب المتنبي أشهر (430) / شعراء المدح في الأدب العربي ، وقد ولد بالكوفة ومات غيلةً بين واسط وبغداد سنة 965/354 بعد حياة كانت قادته إلى جميع عواصم الشرق الأدنى الفكرية .

وكذلك شأن ابن سكرة (995/385م) الذي يذكر شعره الغزير ، لما يتسم به من طابع القنوط ، بتشاؤم المتنبي . وكذلك أيضاً شأن الخاتمي (998/388) وقد كان شاعراً كما كان مؤلفاً لكتب في الأسلوبية .

وكذلك أخيراً شأن السّلامي (1003/393) وقد تميّز بنبوغه المبكر واشتهر شهرةً واسعة على عهد عضد الدولة .

وعائناً أن نفرد لابن حجّاج مكانةً خاصة . فهو من عائلة برجوازية ببغداد وتولّى الحسبة بهذه المدينة وبها توفي سنة 1001/391 . ويجسّم هذا الشاعر ، وهو صاحب أشعار مناسبات ومقطعات إباحية مוגلة في التحرر ،

الاتجاه المزدوج لشخصية مشدودة إلى عالمها رغبةً مع ذلك في التفرج على نفسها .

وخلال هذه الفترة التي انتهت باستيلاء السلاطين السلاجقة على بغداد سنة 1055/447 ما انفكت عاصمة العراق كما كان شأنها في الماضي تستقطب عدة شعراء اقليميين أو أجانب ، وخير مثال على ذلك الشاعر العبقري أبو العلاء المعري الذي قدم من قريته بالشام فاستقر ببغداد مدةً محاولاً أن يمتحن مهنة المدّاحين، إلا أنه سرعان ما أعرض عن ذلك .

وانّ بعض الآثار التي ظهرت في تلك الفترة معروفة لدينا ببعض كتب الاختيارات فحسب . غير ان دواوين أكبر الشعراء مثل المتنبي أو ابن حجاج قد وصلتنا كاملة . فمن الممكن إذن أن تنطبق على شعراء هذه الفترة طريقة التاريخ الأدبي الدقيقة . فهؤلاء الشعراء هم قبل كل شيء فنانون وأئمة في اللغة العربية ، يتصرفون في الأداة الشعرية بمهارة مدهشة . الا أنّ ذلك لا يمنعهم من أن يلجأوا حسب الظروف أو حسب ذوق من يحمونهم ، إلى أساليب تعبيرية أقلّ جزالة ، بل سوقيّة أحيانا . وخلال هذه الفترة فإنّ الأغراض المتصلة بالزرعة الكلاسيكية الجديدة في شكلها ومضمونها ، كالمدح ، هي التي أولع الشعراء بطرقها . وكثيرا ماوفق الشعراء ، اجتنابا للرتابة والابتدال ، في إدراج أبيات قليلة في هذه القصائد الرسمية يظهر فيها التعبير عن الذات ظهورا يّتنا . وكثيرا ما أنشأوا قصائد مطوّلة تكون شخصياتهم فيها هي الموضوع الوحيد . فلنا مثلاً قصيدة لأبي اسحاق الصابي تصوّر الغنائية التي بلغها هؤلاء الشعراء . وفي بعض الأحيان أيضا ، فإنّ شاعرا مثل ابن حجاج يقطع الصلة مع عالمه ومع الامتثالية الاجتماعية فيطلق العنان لما تخفيه الطبيعة البشرية من بواعث العذاب والاضطراب . ومن ذلك أخيرا شعراء محترفون كأبي دلف ، لا يترددون ، في ذلك الوسط الشديد التنوّع الذي كانته بغداد آنذاك ، في أن يخضعوا فنّهم لذوق العامّة . والانتاج الشعريّ، كما نرى ، كان خلال

هذا القرن الذي كُتِبَ بصدد رسم خطوط تاريخه العامة ، إنتاجاً متنوعاً المظاهر تنوعاً كبيراً ، ومن وراء التيارات الخاصة بالنزعة الكلاسيكية الجديدة تلمس روح جمهور حضري متأهب للمطالبة بحقوقه .

ان اطاحة الاتراك السلاجقة بالبويعيين ودخولهم بغداد (في 1055/447) لا يمثلان بالنسبة إلى الشعر حدثاً سعيداً ، لا لأن سلاطين هذه السلالة الجديدة كانوا معرضين عما له صلة بالفكر ، بل على العكس من ذلك تماماً ، فإن رعايتهم قد شملت باستمرار العلماء والفقهاء . وإننا لنعلم كذلك أن من وزرائهم من ساعدتهم على بلوغ غاياتهم مثل نظام الملك المشهور الذي أنشئت برعايته « الجامعة » النظامية ببغداد (7) ، إلا أن النشاط الفكري قد اتجه وجهة قليلاً ما ساعدت الآداب عامة والشعر على وجه الخصوص . وقد فضل الباحثون في هذه الميادين التبحر في النحو والبلاغة . على أن التفتت الذي أصاب الامبراطورية السلجوقية من الداخل منذ بداية القرن السادس / الثاني عشر قد أفقد بغداد جانباً من الأهمية الأدبية التي كانت قد حافظت عليها دون أن تفقد منها مدينة عراقية أخرى . وعند ما يخرب هولاكو والمغول مدينة الخلفاء سنة 1258/656 سيقضون القضاء المبرم على دماغ العالم الشرقي ذلك وقد بدأ بعد في السبات .

وانه ، بفضل دراسة عامة عن الشعر السلجوقي (8) ، من اليسير أن نرسم الملامح العامة لما يميز العهد الذي يبدأ في 1045/436 وينتهي بالكارثة المغولية . وبصورة عامة ، ما انفكت الماسانية تمارس سلطتها على بعض الشعراء ، على أن (432) / نوعيتها لم تعد تلك التي عرفناها خلال العهود السابقة . وباستثناء أعقل نير مثل الخليفة الناصر ، فكم من آخر لا تعدو رعاية الشعر عنده التبيج .

(7) انظر عن هذه المدرسة أطروحة أسعد طلس : المدرسة النظامية وتاريخها (باريس 1939) .

(8) انظر أطروحة ع. الطاهر ، وقد نوقشت بالسربون سنة 1955 وترجمت بعنوان : الشعر العربي في العراق وبلاد العجم في العصر السلجوقي ببغداد 1958 جزآن .

ومع ذلك فمن بين من تفتت قرائحهم من الفنانين آنذاك في العراق ، فهناك شعراء كثيرون لهم مواهب ترفعهم إلى مرتبة سابقهم لو أن المناخ كان لهم أنسب .

وكما هو الشأن بالنسبة إلى ما سبق ، ينبغي أن نبحث عن الآثار الممثلة لهذه الفترة ، إما في كتب الاختيارات وإما في دواوين تتفاوت شمولاً . ومن اليسير إذن أن نتصور ما كانت عليه هذه الآثار في جملتها .

ونذكر من الشعراء أسماء بعض المداحين وأسماء بعض الموظفين أيضاً الذين قرضوا الشعر للمتعة الشخصية وأحياناً لنيل مزيد من البجاه . فقد طار صيت البندنجي إبان قيام دولة السلاجقة . وكان ابن الشبل (ت. نحو 450/1058) شاعراً ذا موهبة فذة يذكّر تشاؤمه العنيف الصادق بتشائم ابن سكرّة . وان علي بن الحسن المشهور بلقب صردّر الكاتب بالادارة البغدادية (ت. سنة 455/1064) قد ترك لنا معاً مدائح وقصائد غزلية .

على أنه يبرز في هذه الفترة علّمان : أولهما ابن الهبارية الذي قضى جل حياته في كنف الوزير نظام الملك وآخر أيامه بكرمان حيث مات نحو 509/1015 . وان مدائحه وخاصة أهاجيه قد جلبت له في حياته شهرة لا تضاهي . غير أن نبوغه يكمن في نظرنا خاصة في أرجوزة تعدّ حوالى ألفي بيت عنوانها « الصادي والباغم » جمع فيها الشاعر ، على منوال كليلية ودمنة ، أمثالا وحكما . ويذكّرنا هذا البغدادى بجوانب من شعره ، لا سيما إياحية العبارة ، بمواطنه ابن الحجاج .

أما العلّم الثاني الذي يتميز عن معاصريه ، فهو الطغرائي المشهور ، واسمه أبو اسماعيل الحسن (ولد بأصبهان 453/1060) وقد عرف في زمانه عالماً ورجلاً سياسة . وقد اشتهر خاصة شاعراً ببغداد حيث نظم مطوّلاته الحكمية الموسومة « بلامية العجم » . وقد ترك لنا هذا الشاعر ، زيادة على هذه القصيدة ،

ديوانا يشتمل على قصائد نظمت في مناسبات وخاصة في مدح ملوك ووزراء من السلاجقة . وقد مات موقّةً مريعة حوالي 1121/515 .

وواضح أن الشعر العربي الكلاسيكي كان، في هذه (433) / الفترة التي كنا نستعرضها ، آخذاً في الأفول . ولعل السبب الرئيسي لهذه الظاهرة يكمن في أنّ الاداة التي يستعملها الشعراء لم تعد على صلة بالحياة ، وهي منبع كل تجديداتنا في الفن . فاستعمال لغة مفرطة في التكلف والالتجاء إلى التصنع في الأسلوب والبلاغة كان لهما نفس النتائج في الشعر العراقي وفي شعر سائر البلاد العربية الإسلامية . وإن النزعة الكلاسيكية الجديدة ، إذ تواصلتْ ، قد صرفت شعراء موهوبين عنّ تجديد معانيهم الشعرية واقتعتهم أن الغاية القصوى في الفن تكمن في السعي المتواصل إلى الصناعة .

وكان من نتائج مثل هذا التصور في العراق كما هو الشأن في الأندلس ان بَعَثَ من جديد من أعماق الطبقات الشعبية شعرا كان من فطنة بعض الأدباء العراقيين الآ يُهملوه . واننا بفضلهم نستشفّ بل نتيبّن أحيانا تبينا واضحا المظاهر العديدة التي اتخذها هذا الشعر المنظوم في اللغة العامية . فقد ترك لنا صفى الدين الحلبي (ولد 1278/677 وتوفي حوالي 1349/750) — وقد كان كلاسيكيا مجددا بارزا (9) — كتابا طبع أخيرا (10) فيه شواهد مطولة من الاشكال المختلفة التي كان عليها بالعراق الزجل ، والكان ، كان والموالي ، وكذلك الموشح مع كل ما تستحقّه من مكانة . فالقوالب والأغراض ، كما هو الشأن غالبا في الشعر الشعبي ، مترابطة ، والأوزان ليست دائما بحور الشعر القديم الكلاسيكي ، واللغة تمثل صورة وسطا بين الفصحى والعامية وإن كانت أقرب أحيانا إلى الأولى منها إلى الثانية، مثلما هو الأمر في الموشح حيث غالبا ما يكون البحر بالفعل بحرا قديما . وبفضل هذه الأشكال الشعرية أمكن التعبير بمزيد

(9) انظر عن هذا الشاعر دراسة جواد أحمد : صفى الدين الحلي ، بغداد 1379/1959 .

(10) انظر تقديمه في مجلة عربية Arabica عدد 7 (1962) .

من اليسر والتلقائية عن بعض المشاعر التي يخنفها هيكل القصيدة ذات القافية الواحدة المفرط في الصلابة. وينبغي التنويه بالمكان البالغ الأهمية الذي احتلته التجديد الشعري في العراق لأنه ييشر بثورات أخرى معاصرة لنا .

وبداية من القرن السابع / الثالث عشر سيشهد الشعر العراقي باللغة العربية فترة طويلة من الكسوف . ويحسن ، في رأينا ، عوض أن نعدّ بعض الفنانين الذين تذكّر أسمائهم (434) / فحسب بجهود محموددة لتجديد سنة تجاوزها الزمن ، أن نختم هذا العرض السريع بذكر من يدين له العراق باسترجاع مكانته في موكب الشعراء :

فقد ولد معروف الرصافي ببغداد سنة 1875/1292 (11) وقد تخصص بعد أن استهواه التعليم في تدريس الأدب العربي. وقد وسع بفضل ترده على استنبول والقدس نظارته إلى العالم . ثم عاد بعد تجربة سياسية قصيرة نسبيا إلى التدريس والشعر. والرصافي هو قبل كل شيء كلاسيكي غير أنه لا يبق من الماضي الا على قدر معقول من العناية بالشكل واحترام الصنعة. أما على مستوى المضمون فهو مجدد وكان بإمكانه أن يقول كما قال أندري شيني Chénier André : « صغ جديد المعاني صوغا قديما » .

ونرى أنه في شعره يستلهم الشكل والمادة من معان إنسانية خالدة . فمشاهد البؤس والألم تهزّه وتوحي إليه بأشعار تتمازج فيها رقة الاحساس ووضوح الرؤية. والعالم المعاصر والثورة التقنية عوض أن يجدا منه مناهضة أو تحفظا ، يبهرا به ويذكيان إدراكه. وقد كان تأثير الرصافي في جيل ما بين الحربين تأثيرا إيجابيا ثريا. وانه لمن السابق لأوانه أن نقدّر ما تدين به له منذ الآن كوكبة من الشعراء الشبان الذين تفتّح قرائحهم حاليا بالعراق ، الاّ أنّه من المظنون أنّ الحركة الشعرية للمدرسة البغدادية الفنية لولاه ، لكانت تتسم بتطور أقلّ حركيّة .

تعريب : صالح البكّاري و الطيب العشّاش

قصائد زجلية لابن زمرك الأندلسي

تحقيق مخطوط

بقلم : محمد توفيق النيفر

ابن زمرك الأندلسي (1) هو محمد بن يوسف الصريحي من شعراء المائة الثامنة للهجرة (2) تلميذ ابن الخطيب (3) وصاحب ابن خلدون (4) الرئيس الوزير (5) استوزره الغني بالله (6) وقد كان له تأثير في توجيه السياسة الخارجية لسلطين بني الأحمر نشط في ربط الصلة بين غرناطة وفاس كما كانت له سفارات مع الأمراء الإسبان ولم يكن دوره هذا ليُخفي دوره في إذكاء الصراعات الداخلية في البلاط التي ما لبثت ان قضت عليه في آخر الأمر .

(1) راجع لمزيد التعريف به : الاحاطة لابن الخطيب 221/2 - 240 ، ازهار الرياض للمقرئ 7/2 - 206 ، نفح الطيب للمقرئ 4/10 - 126 .

(2) ولد بقرناطة سنة 733 للهجرة الموافق لسنة 1333 للميلاد ، وتوفي بها بعد سنة 797 للهجرة .

(3) ذو الوزارتين لسان الدين (713 - 776 للهجرة) تولى وزارة أبي الحجاج يوسف سنة (733 - 755) ثم ابنه الغني بالله (755 - 750) أديب شاعر (راجع ابن خلدون 707/7 - 710 ، بروكلمان التاريخ 260/ ، الملحق 372) .

(4) نقصد به المؤرخ صاحب المقدمة (732 - 808 للهجرة) .

(5) أزهار الرياض 12/2 ، 176 ، نفح الطيب 4/10 .

(6) محمد بن يوسف ثامن سلاطين بني الأحمر الملقب بمحمد الخامس شهر بالخلوع دام حكمه من سنة 755 للهجرة الى سنة 790 عرف عهده بالحروب مع الاسبان وبالقتن الداخلية

ولكنه ان لُقِّبَ بالرئيس الوزير فقد لُقِّب كذلك بـ «شاعر الحمراء» (7)
لأن كل ما في قبابها وطيقانها وأقواسها وأبوابها من أشعار منقوشة فهي له (8)
كما لُقِّبَ «بشاعر الغني بالله» لأنه قضى سبعا وثلاثين سنة ملازما له مادحا
متغنيا بخصاله وأعماله وجهاده خاصة (9) .

وآبن زمرك من الشعراء الفحول وهو من أعلام الشعر الأندلسي فقد اعترف
له المقرئ بالسبق فهو «السابق في حلبة النثر والنظام» (10) كما وصف قبل
ذلك أستاذُه ابنُ الخطيب شعرَه بأنه «مترام إلى هدف الاجادة خفاجي النزعة
كلف بالمعاني البديعة والألفاظ الصقيلة» (11) .

وقد جاء شعره متفرقا في المصادر والمراجع الخاصة بالأندلس (12) وشمل
مختلف الأغراض الشعرية المعهودة من مدح وغزل ووصف ورثاء وبرع في
شعر الإخوانيات والطرديات والملح والنوادر كما كان شاعرا وشاحا ذكرت
له المصادر موشحات عديدة رائعة .

ولكن ما يسترعي الانتباه أن هذه المصادر والمراجع لم تذكر ابن زمرك
من بين شعراء الزجل بل لم تورد له مقطوعة زجلية واحدة رغم أن جُلَّ
الأندلسيين من الشعراء الفحول قد ضربُوا في ميدان الزجل بسهم .

ولئن كان انصرافُ مصادر الشعر الأندلسي عن ذكر أزجال ابن زمرك
لا يُعَدُّ بدعاً أو شذوذاً — إذ كثيراً ما أهْمِلُ هذا «الشعر العامي» المنظوم
باللهجة العامية المستهجنة — فإن إهمال ابن خلدون في مقدمته لابن زمرك

(7) «ابن زمرك شاعر الحمراء» كتاب لغرسيا غومز .

(8) أزهار الرياض 16/2 — 17 .

(9) أزهار الرياض 16/2 — 17 .

(10) أزهار الرياض 12/2 .

(11) الاطاحة 223/2 .

(12) راجع قائمة المصادر والمراجع .

الزجال يُعَدُّ غَرِيبًا بِحَقٍّ إِذْ أَنَّهُ عَدَدَ زَجَالِي شعراء المائة الثامنة للهجرة كسهل بن مالك ومحمد بن عبد العظيم وأبي عبد الله اللّوشي ، كما نوه ببراعة ابن الخطيب في هذا الميدان وذكر له مقطوعة زجلية (13) ولم يُذكر من بين هؤلاء الزجالين ابن زمرك وهو صديقه ، وكانت بينهما مراسلات أدبيّة شعرية (14) .

قد يكون الجواب عن ذلك هو أنّ أزجال ابن زمرك لم تُنظّم إلّا بعد أن انتهى ابن خلدون من مقدّمته ، أو قد يكون ابن زمرك قد حرص على الاحتفاظ بهذا الشعر العامّي « الشخصي » فلم يُنسخ به إلّا لخاصّته .

إلّا أنّا عثرنا على مخطوط فريد في مكتبة الجدّ الشيخ محمد النيفر (15) — رحمه الله — يحوى أشعار ابن زمرك وموشحاته وأزجاله (15م) .

وقبل اكتشافنا لهذا الديوان المخطوط لم نجد ذكرًا لديوان خاصّ لابن زمرك لا في المراجع القديمة ولا الحديثة .

إلّا أنّنا نجد في كتاب « أزهار الرياض » للمقرّي قوله (16) :

« (...) وقد رأيت بتلمسان كتابا ملوكيا ، من تأليف بعض سلاطينها بني الأحمر وهو حفيد ابن الأحمر المخلوع سلطان الأندلس الذي كتب له ابن زمرك المذكور بعد ابن الخطيب أورد فيه كلام ابن زمرك وسمّاه (البقية

(13) المقدمة ص ص 1137 — 1159 .

(14) التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا ص ص 282 — 298 .

(15) هو الفقيه الشاعر المؤرخ صاحب كتاب التراجم « عنوان الأريب » (توفي سنة 1930هـ/1912م) .

(15م) المخطوط يتضمّن 320 صفحة ويحتوي على 345 قصيدة وهو متلاشي الأول ميتور الآخر ضاعت بعض أوراقه في الوسط كما اختلطت بعض صفحاته نتيجة خلل في تسفيره . نوع ورقه شاطبي أندلسي وحبره عادي بني اللون والخط مغربي يأخذ من الأندلسي ، معدل مساحة صفحاته 5، 25 × 19 سم ومعدل عدد الأسطر في كل صفحة 15 سطرا .

(16) أزهار الرياض 11/2 .

والمسدر من كلام ابن زمرك) وهو سفر ضخيم ليس فيه إلا نظمته فقط (17) « انتهى .

فقد جمع حفيد ابن الأحمر المخلوع أشعار ابن زمرك وموشحاته ؛ ومعلوم أن السلطان المخلوع هو الغني بالله ثامن سلاطين بني الأحمر (18) وهو الذي استوزر ابن الخطيب ثم ابن زمرك من بعده .

ولكن يظهر أن هذا الديوان قد أهملته المراجع ولم تبق منه إلا الأشعار التي نقلها المقرئ في أزهار الرياض ونفح الطيب . ولا نجد عند من جاء بعد المقرئ ذكراً لهذا الديوان أو إضافة لأشعار جديدة لابن زمرك .
والمصادر الحديثة نفسها لم تذكر أن لابن زمرك ديواناً .

فبروكلمان في تاريخه (19) لم يشير إلى هذا الديوان المخطوط ولا إلى ديوان مطبوع .

ولم يذكر بلاشير كذلك هذا الديوان أو غيره في مقاله القيم الذي جاء بعنوان « ابن زمرك الوزير الشاعر وآثاره (20) » وقد حاول فيه أن يضبط هذه الآثار ويستوفيها .

كما لا نجد ذكراً لهذا « الكتاب الملوكي » الذي أشار إليه المقرئ في أي مرجع من المراجع الحديثة التي كتبت عن ابن زمرك (21) .

(17) كما يعيد المقرئ نفس المعنى تقريباً في نفح الطيب فيقول في ج 10 ص 22 : « (...) ولنذكر ترجمة ابن زمرك من كلام ابن السلطان ابن الأحمر في مجلد ضخيم رأيته بالمغرب

وجمع فيه شعر ابن زمرك وموشحاته (...) .
(18) لقب بالمخلوع لأنه خلع من الحكم عندما ثار به أخوه ففر إلى المغرب سنة 760 هـ. ثم استرجع ملكه بإعانة أبي سالم من بني مرين سنة 763 هـ .

(19) التاريخ ج 2 ص 259 ؛ الملحق ج 2 ص 370 .
(20) مقال نشر بحوليات معهد الدراسات الشرقية بجامعة الجزائر AIEOA سنة 1936 ص

291 - 312 بعنوان : « Le Vizir-poète Ibn Zamrak et son œuvre »
نذكر من هذا المراجع :

(21) بيريز (هنري) كتاب « الشعر الأندلسي » باريس 1937
بلنسيا كتاب « تاريخ الفكر الأندلسي » ترجمة حسين مؤنس ط. 1 مصر 1955 ص ص

139 - 142
حسين مؤنس كتاب « رحلة الأندلس (حديث الفردوس المفقود) » ط. 1 القاهرة 1963
ص ص 181 - 223 .

وفهارس المخطوطات نفسها لم تشر إلى هذا الديوان ؛ فالأستاذ « كور » (Auguste Cour) لم يذكره في كتابه « المخطوطات العربية بمدينة تلمسان » (22) كما أننا لا نجد له أثراً في فهارس المخطوطات الموجودة بالمكتبة القومية بالعطارين .

قد عثرنا إذن على هذا المخطوط الفريد في مكتبة الجدّ وتأكد لنا أنه هو نفسه « الكتاب الملوكي » الذي ذكره المقرّي . لأنّه من جمع حفيد ابن الأحمر المخلوع السلطان الغني بالله كما ذكر ذلك المقرّي . فنجد في مقدّمة القصيدة رقم 61 قول الجامع :

« ومن ثنائه على نعم مولانا الجدّ ... »
أوفي مقدّمة القصيدة رقم 102 قوله :

« وقال يمدح أيضاً مولانا الجدّ ... » .

ثمّ إنّ كلّ القصائد المدحيّة قالها ابن زمرك في الغني بالله فنجد مثلاً في مقدّمة القصيدة رقم 1 قول الجامع :

« ومن عيدياته الحافلة يمدح أيضاً مولانا الغنيّ بالله ... » .

وما لا يدع مجالاً للشك أنّ عدداً من القصائد التي انتقاها المقرّي من المخطوط الذي رآه بتلمسان موجودة كلّها أو بعضها في مخطوطنا الذي اكتشفناه ونذكر منها القصائد رقم 116 ؛ 134 ؛ 147 ؛ 154 ؛ 155 ؛ 173 ؛ 267 ؛ 274 .

وحتى ما نجده من اختلاف بين ما ذكره المقرّي من قصائد وبين ما يوجد في مخطوطنا فإنما ذلك يعود إلى أن المقرّي لم ينقل من هذا « السفر الضخم »

إلا قصائد متتقاة من أشعار ابن زمرك ولا شك أنه ترك منها الكثير (23) كما أن مخطوطنا قد تلاشى أوله وآخره فصاعت منه قصائد كثيرة .

إذن فالمخطوط الذي عثرنا عليه في مكتبة الجدة هو نفسه ذلك « الكتاب الملوكي » الضخم الذي رآه المقرئ في تلمسان أو هو جزء منه على الأقل أو نسخة منه .

وهو مخطوط فريد - إذن - سينشر لأول مرة إذ لم يسبق أن نُشر لا كله ولا بعضه .

وكنّا قد حققنا جزءاً من هذا المخطوط قدّمناه بحثاً لنيل شهادة الكفاءة في البحث سنة 1970 ويحتوى على بعض قصائده بالفصحى ثم أكملنا التحقيق لبقية القصائد في السنة الماضية فضممنا التحقيقين وقدمنا الكتاب للطبع . تاركين جزءاً من هذا المخطوط أفرده جامع الديوان في قسم مستقلّ جاء في أول المخطوط جمع فيه أزجال ابن زمرك وهو القسم الذي عزمنا على تحقيقه في هذا المقال . وهكذا بهذه الأزجال المحققة التي نقدّمها اليوم يكون قد تمّ نشر ما وصلنا من شعر ابن زمرك .

ويحتوى هذا القسم الزجلي على خمس عشرة ورقة مكتوبة من الوجه والظهر أي فيه ثلاثون صفحة ، ومجموع القصائد الزجلية أربع عشرة قصيدة ، تحوي ثلاثمائة وثمانين وثمانين من الأبيات الشعرية .

أما معدل مساحة صفحات المخطوط فهي 25،5 سم × 19 سم ومساحة المكتوب منها هو 20 سم × 12 سم .

(23) يقول المقرئ في أزهار الرياض ج 2 ص 96 :
« (...) ثم قال [ابن زمرك] بعد سرد عدة قصائد ... »
ويقول في ص 131 : « (...) ثم قال بعد إيراد عدة مقطوعات وقصائد ... من نمط سابق ... »
وكذلك ص 146 : « (...) ومنها [أي القصيدة] بعد نيف وستين بيتاً ... »

وعدد الأسطر في كل صفحة يتراوح بين أحد عشر سطرًا وثلاثة عشر سطرًا وعدد الأبيات الشعرية يتراوح بين تسعة أبيات وأحد عشر بيتًا .

ويعود تاريخ هذا المخطوط إلى القرن التاسع أو العاشر الهجريين .

وكتب على ورق شاطبي أندلسي بحبر بني اللون ، والخط مغربي يأخذ من الأندلسي ويتميز بأشكال كافاته ودالاته وراءاته .

وقد جاءت هذه القصائد مشكولة شكلا تاما خاضعا لقواعد اللهجة العامية الأندلسية في النطق والإملاء .

وجاءت القصائد الرجزية كلها - باستثناء الأولى - مصدرة بتقديم من وضع جامع الديوان فيه موضوع القصيدة أو المناسبة التي قيلت فيها أو غرضها الشعري أو كل ذلك مجتمعا .

كما نلاحظ وجود بياض في بعض الأماكن نتج عنه نقص كلمة أو كلمتين أو صدر أو عجز أو بيت كما نلاحظ تمزق بعض أجزاء من الصفحات .

كما لا يفوتنا أن نشير إلى أن بعض كلمات أو أبيات أضيفت أحيانا في طرة الصفحات ولعلها من إضافة جامع الديوان وقد تلمح إلى وجود قراءة ثانية أو نسخة ثانية من المخطوط .

ونحن نرمي من خلال تحقيقنا لهذا المخطوط إلى :

أ) نشر جانب من التراث المغربي والتعريف به .

ب) إثراء « شعر الرجز » بالأندلس ، هذا الشعر الذي ضنت به المصادر والمراجع على قرائنها .

ج) التعريف بأزجال فريدة لابن زمرك لم تذكر في أي مرجع من المراجع .

- (د) التعرف على « ابن زمرك الزّجال » وهو جانب مجهول من شخصيته .
- (هـ) ضبط قاموس صغير تُستخرج مادّته اللّغوية من هذه القصائد الزجلية المحقّقة تجمع أهمّ الألفاظ العامية المستعملة في غرناطة في القرن الثامن الهجري مع شرحها والتعليق عليها .
- وسيشمل التحقيق لهذا المخطوط ما يلي :
- (1) الشرح اللغوي لبعض الألفاظ .
 - (2) التعليق على الكلمات العامية وتوضيحها .
 - ويكون ذلك بالاحالة على قاموس سنخصّصه لذلك في آخر المقال .
 - (3) التعريف بالأماكن والاعلام .
 - (4) تحديد البحور الشعرية .
 - (5) ملء الفراغات في المخطوط .
 - (6) التنبيه إلى القراءة الثانية إن وجدت .
 - (7) الإشارة إلى بعض خصائص اللهجة العامية الأندلسية .

يَسْجِدُ النَّصْرُ عَمِلَ أَخْبَارُ الْكِبَارِ ز

يَسْجِدُ النَّصْرُ مَا كَانَتْ مُعِينَةً لِي مُنَا فِي
تُسَارُّوِي إِلَى صِنْفَةٍ، وَاجْتِنَا نَسَمَ وَ
إِذَا خَرَجَ مِنْ كُرْوَاهُ نَقُولُ مِنْ كَأَشْوَانِي

أَكْثَلَتِ السَّفِيرُ وَأَوْحَشَتْ صَحْبَ الدَّارِ
فَلَسَّحَابَ حَمِيرٍ تَعْمَلُ لَنَا الْأَرْهَارِ

يَا نَسِيمَ - مَشْوَاهُ، يَنْتَلِنَا الْمَقْصُورِ
يَعْمَلُ لَنَا لِنُؤَلِّي بِالْكَفِيمِ مَسْغُورِ
أَسْتَعَانَةَ الرَّحْمَةِ بِمَرْفَعِ خَرِ الْجُورِ

وَحَارَتْ الْأَنْزَالُ يَخْلُجُ الْإِمَامُ عَارِ
بِالْقَصْعَةِ السَّمَلِ وَالْأَبْيَعُ الْبَتَارِ

مَبِينٌ مَوْلِي سِيَرِ مَا نَقُودُ يَنْتَلِنَا
مَحِينٌ مَا وَجَّهَتْ مَسْبُوفِ تَنْفِيَا
وَلَمْ يَكُنْ رَاضِيًا مَقَامِ دَارِ نَارِ

شَمِيعُ الْكُونِ مُكَمَّلُ
وَلَزَّاشِيخُ يُشَمَّرُ
لِقَامِ وَلِحْجُو دُ
وَلَزَّاشِيخُ يُشَمَّرُ

يَا قَلْبَ مَا بَدَلَكَ
إِلَّاهُ لَبَّ أَوْ تَلَبَّ
وَجُودَكَ الْكَبِيرَ
يَحْمَدُ شَمْسُ الْكَبِيرِ

مِرْجَالُ لَحْمٍ لَمْجَا
وَكَيْفَ انْتَشَفَتْ لَمْجَا
وَعَلِيمَا أَنْتَ تَحْلُو
بِالْجُودِ تَرْعُزُ وَتَحْمُو
وَأَنفُوحُ كُلِّ كَصْفَا
بِالْأَمِّ انْفُزْ نُسُفَا

رَبِّ زَنْجِي وَثَوَانِي
وَسَمُوسِي وَهَمَانِي
وَجُودَكَ الْكَبِيرَ
مَا هَيْتَ إِلَّا مُعِيرَ

رَبِّ يَنْجِرُ الْخَلِيفَا
الْعَيْيُ بِاللَّهِ لُصِيفَا
بِالْعَيْيُ تَوَاءُ دُ غَنِيفَا
بِالْعَيْيُ تَوَاءُ دُ غَنِيفَا
مَنْ أَرَادَ أَنْ يَشْرِبَا
مَنْ أَرَادَ أَنْ يَشْرِبَا

بَسْمِ اللَّهِ فِي إِفْتِدَا
فَالْخَيْرُ الْكَلْبُ دَارَا
بِذَلِكَ الشَّهِيدَا
وَالْيَتَامَى هُنْتِيدَا

مِنْ لَحْشٍ وَغَيْرِ لَحْشٍ
مِنْ حَيٍّ وَغَيْرِ حَيٍّ
وَسَمَّ كُنْزِي لَفْتَسْ

حَبِّ لَنْ خَمَّ حِرًّا
عِزًّا كُنْزِي
مُسْفُوخٌ عِزُّ صَدِّقِي

مَيْدَ أَعْيَا كُنَّا الْجَارِبِ

فَلَا فَسْتَلَّ مَا رَبِّ

أَجْمَعُ مِزَالُ الْعَلِينِ
مُتَلَعٌ رَيْبٌ
مَنْ وَلَوْهَ وَكَأَنَّ شَمَّ لَنَا

الْعَيِّ بِاللهِ يُحْتَمَدُ
الْقَلَّا عَلَى يُحْتَمَدُ
تَالَوْحِ شَمَّ يُحْتَمَدُ

عَرْفَا السَّامِي الْمَرْفِ

فَزَمَّ حُسْرَ الْعَوَافِ

أَفِيْلَ لُصَاحِ عَمَاءِ
وَلْتَجْعَلْ سُلَيْمَ بِلَاءِ
أَشْرُؤُا مِثْلَ أَوْسَاءِ

أَشْرُؤُا بَغِيْرَ آدَمِ
لَسْفُوْخٍ وَتَمْرٍ كَهَّاءِ
كَيْفَ أَنْتَ نَقِيْلَ الْبَشَاءِ

وَلَيْكَ الْكُفْرُ حَائِبٌ

كَأَجْدَقَ بِهِ النَّوَابِ

تَرَانِسُ رُؤُوسِ اللهِ يُنْعِمُهُ

شَمَّعَ مُوقِدَ مِخْلَابِ

تحقيق المخطوط

(مُخلَّع البسيط)

(1) *

(وجه 1) (24)

عَلَى أَحْزَابِ الْكُفَّارِ	(فَمَنْهَجُ) (25) النَّصِيرِ
مُغِيبَ ذَاتِ إِشْفَاقٍ	مِنْ بَعْدِ مَا كَانَتْ
وَوَاجِبِ تَشْتِاقٍ	تَشْتِاقٍ إِلَى ضَيْفِهِ
تَقُولُ مِنْ الْأَشْوَاقِ :	إِذِي جَرِي (26) ذِكْرُوا
وَأَوْحَشْنِي صَحْبَ السَّادَرِ	قَدْ طَالَ لَيْتُ السَّفِيرِ
تَضْحَكُ لَهَا الْأَزْهَارُ	فَلَسَّ حَسَابُ عَيْنِ السَّامِرِ
بَيْنَ لَهَا الْمَقْصُودِ	فَالْيَسُومُ نَهْنُوهَا
فَالطَّالِعِ الْمَسْعُودِ	بِعَوْدَةِ الْمَوْلَى (27)
مِنْ فَيْضِ بَحْرِ الْجُودِ	أَسْقَاتِهِ الرَّحْمَا

- (*) لا شك أن التقديم في هذه القصيدة الزجلية الأولى ومطلعها قد سقطا لتلاشي أول المخطوط .
- (24) نشير بالوجه والخلف إلى وجه الورقة في المخطوط وخلفها .
- (25) تمزق في الزاوية العليا من الصفحة الأولى من المخطوط ، فلم يبق إلا الحرف (ج) وهو الحرف الأخير من كلمة يغلب على الظن أنها ما أثبتناه .
- (26) نلاحظ الإمالة في فعلي (جرى) و(جاء) وهي ظاهرة صوتية تبدو عامة منتشرة في اللهجة العامية الأندلسية .
- (27) هو الغني بالله ؛ والعودة هي عودة من جهاد النصارى وكان عهده حروبا مستمرة معهم .

وَحَسَّازَتِ الْأُثْسِرَا بِفَتَاتِ سَحِ الْأُمَصَّارِ
بِالصَّغْنِ سِدَّةَ السَّمْنِ سِرَا وَالْأَبْيَضُ النَّبَتَّ سَارِ
هَنِيَّ مَسُولِيَّ سِي بِالْعَسُودِ كَيْفَ تَرْضَا
فَحَيْثُ مَسَا وَجَّهْتِ مَارِ بِسَاكَ تُقَضَّ سَا
وَيَبْلُغُ الْأَوْطَسَارُ (28) مَقَامَ سَاكَ الْأَرْضَ سَا
(خلف 1)

مَنْ مِصْرُ (هِي) ؟ (28) (وَمَنْ هُ) (29) النَّيْلُ ؟
عَرُوسَ (مُجْلِيَّ سَا) (30) مَرِيَهْ هُوَ شَيْلُ (31)
سَبِيكْتَهْ (32) كُرْسِي وَحِصْنَهَا الْإِكْلِيلُ
وَتَسَاجَهَا الْحَمَمُ سِرَا (33) هُ مَطْلَعُ الْأَنْسَوَا (ر) (33)
قَدْ أَكْسَبُ سُوا الشُّهْنَرَا خَلِيفَتَه الْأَنْصَارُ (ر) (34)
فِي أَسْعَدِ الْأَوْقَاتِ وَطَالِ سَعِ الْإِسْعَادُ
وَمَوْسِمَ سَا مَشْهُورُ وَعَيْسِدُ مِنْ الْأَعْيَادِ
تَلْقَانِ بِالْأَحْبَابِ وَالْأَهْمَلِ وَالْأَوْلَادُ
يَخْرُجُ بِالشَّمْسِ سِرَا (35) بُجُوهُ بِحَلْ (36) أَقْمَارُ (ر) (34)
يُقْسُولُ : يَسَا بَشْشِرَا وَلَسْوَالُ يَسَا أَحْسَرَا (ر) (34)

(28) كلمات غير واضحة ، طست ولم تبق إلا بعض أحرف منها ولعل الصواب ما أثبتناه .

(29) كلمات غير واضحة ، طست ولم تبق إلا بعض أحرف منها ولعل الصواب ما أثبتناه .

(30) كلمات غير واضحة ، طست ولم تبق إلا بعض أحرف منها ولعل الصواب ما أثبتناه .

(31) نهر شيل (Le Xenil) نهر تقع عليه غرناطة ويسمى عند أهل الأندلس : سنجيل وهو أحد فروع نهر الوادي الكبير ، ضفافه غاصة بالحدائق (راجع الإحاطة 118/1) .

(32) هي البساتن الشامخة الأخضر الواقع جنوب شرقي الحمراء ومنه الطريق المؤدي إلى باب الحمراء الرئيسي (الإحاطة 116/1) .

(33) قصرو أو قصور الحمراء من عجائب البناء ، قصور سلاطين بني الأحمر في غرناطة .

(34) تمزق وقع في نهاية كل الأبيات على كامل الصفحة طولا والحرف الناقص هو حرف الراء بدون شك .

(35) كلمة باللهجة العامية الأندلسية ، راجع القاموس اللغوي الملحق باخر المقال .

(36) كلمة باللهجة العامية الأندلسية ، راجع القاموس اللغوي الملحق باخر المقال .

وَلَيْسَمِي حِينَ جِي (26) صَحِيحٌ بِحَمْدِ اللَّهِ
كَذَا اسْعِدُوا رَبَّ وَ بِالْجَمَالِ حَسْلَةً
بَدْرَ سَمَاحٍ مَكْمُولُ سُبْحَنَ مَنْ أَعْلَاهُ
تَيَّاسِدُوا (37) أَلْتَقْسِدُوا (38) وَتُسْعِدُوا الْأَقْسِدَا (ر)

(وجه 2)

فَدَوَلْتَسْكَ غُـ رَا تَشَرَّفَ (الْأَمْصَارُ) (39)
وَالْفُلْسَاكُ قَمَدُ أَجْسِرَا لَهَا بِمَا تَخْتَسَا (ر) (38)
قَدَّ تَمَّ لِي زَجَلِي مِنْ خَيْرَةِ الْأَزْجَالِ
النَّحْبُ أَنْطَقْنِي نِ نِ وَلَمْ نَكُنْ (40) زَجَالُ
نَطَقْتُ تَهْنِي وَخَاطِرِي قَدَّ جَالُ
فِي صَاحِبِ السُّوفْسِرَا وَالْخَصْرِ بِالزَّنْسَا (ر) (38)
يَقُوتُ هُوَ حَمْرَا وَالْعُنُقُ مِنْ بُسْلَا (ر) (38)

(مجزوء الرمل)

(2)

وَقَالَ (41) أَيْضًا يَهْنُّهُ بِرَاحَةٍ مِنْ مَرَضٍ :

أَلْوَجُودُ يَقُولُ هَنِيَّاسَا عَلَى رَاحَةٍ فَخَرِ الْأَمْسَلَاكُ
فَادَّعَسُوا لِلَّهِ بِنِيَّاسَا وَتَأْمَنُ فِيهِهَا الْأَمْسَلَاكُ

(37) نلاحظ كسر حرفي المضارعة في الفعلين (تؤيده) و(نثني) وهي ظاهرة صرفية شائعة في اللهجة العامية الأندلسية .

(38) نفس ما لاحظناه من تمزق وقع في طرف الورقة فتتج عنه تمزق الحرف الأخير (الراء) كما نلاحظ أن الأبيات الموالية قد سقطت أو تمزقت لأن نظام القصيدة الرجزية يجعل الغصن يتألف من بيتين في قافية الراء وثلاثة أبيات من قافية أخرى .

(39) عدم وضوح الكلمة الأخيرة من البيت نتيجة التمزق ، والسياق يوضح ما أثبتناه ..

(40) نلاحظ ظاهرة صرفية في العامية الأندلسية وهي أن همزة الفعل المضارع المسند إلى المتكلم كثيرا ما تقلب نونا .

(41) فاعل (قال) هو ابن زمرك ، والمتكلم هو جامع الديوان ، حفيد ابن الأحمر المخلوع (راجع المقدمة) .

يُشْكِرَ الْمَوْلَى وَيُحْمَدُ
كَاسْتَرَاخَ (42) مَوْلَى الْمَوَالِ
دُنِّي هِيَ تَغْبِطُ وَتُحْسَدُ
وَالسُّرُورُ هُ فِيهِ وَالِ (43)

(خلف 2)

إِلَهَها يَا مَما وَلَئِسا
وَذِكِ الطَّلُوعِ الْبَهِيَّسا
النَّفُوسُ نَعْطُو عَلَيْها
مَنْ يَرِيدُ يَعْمَلُ نَزِيها
كُلُّ حَدِّ يَجْرِي إِلَيْها
أَرْبَحُوا هَذَا الْعَشِيَّسا
هَيْدَ (45) تُحْفَةُ سَنِيَّسا
السَّقْنُ فَالْبَرُّ تَمَشِي
وَالطَّرَافِها (46) تَوْشِي
فَمِ أَشْهَكَ وَمِ أَحْسَلَاكَ
تَجَلِّ مِنْ نُورِها الْأَحْلَاكَ
وَنِشْنُوا (37) عَدَ (44) بَأَ لَأَرواحِ
هَازِ هُوَ زَمَانِ الْأَفْرَاحِ
وَيَقُولُ وَرُوحُ يَرْتَاخُ :
قَدِ شَفِي وَعُوفِ مَولَاكَ
أَشْكُرَ اللَّهَ الَّذِي أَوْلَاكَ
وَالْأُمَمِ مَبِينِ ادِيها
يَعْنَجِبُ النَّيْسُ مِنْ سَدِيها

(42) نلاحظ كذلك خاصية نحوية نجدها في اللهجة العامية الأندلسية وهي أن لحرف (الكاف) الداخلة على الفعل المضارع معنى الظرف يعوض (عندما) أو (لما) .

(43) نرجح سقوط البيت الثالث في المطلع لأن هيكل هذه القصيدة الزجلية هو من نوع :

أ _____
ب _____
أ _____
ب _____
ج _____
ج _____
ج _____

(44) راجع القاموس اللغوي .

(45) نلاحظ ظاهرة الإمالة وهي هنا في اسم الإشارة (هذا) .

(46) انظر القاموس اللغوي .

فَأَشْمَ (47) تَعْمَلْ وَأَشْمَ تَنْشِي
وَتَتِمَّهِ بِالْعَيْنِيَّيَا
وَنَصْرُ هَذَا الْبَرِّيَّيَا
أَنْتَ هُوْتُ (48) رُوحُ الْإِسْلَامِ
وَعَلَيْكَ تَخْفُقُ الْأَعْلَامُ
فَالسُّعُودُ هُوْتُ (48) بَدِيهَا
مِنْ إِلَآهٍ أَعْطَاكَ وَوَلَاكَ
وَمِ (49) يُكُونُ يَنْصُرُهُ لَوْلَاكَ
مَا الْجُسُومُ إِلَّا بِرُوحِهِ
وَالسُّعُودُ تَجْرُ فَرِيحُهُ (50)

(وجه 3)

وَالسِّيُوفُ تَفْخُرُ وَالْأَقْلَامُ
كَمْ مِنْ الْطَافِ أَنْ (51) خَفِيًّا
كَمْ لِسَعْدِكَ مِنْ ثَنِيًّا
ذِيْبَ (52) تَمْشِي لِقُصُورِكَ
وَيَعِزُّكَ وَظُهُسُورِكَ
وَأَوْلِيْدِكَ (53) هَمْتُ (48) بِدُورِكَ
حِينَ تُسَخَّرُ وَشْ تُرِيحُهُ
بِإِيهِ رَبِّي قَدْ تَوَلَّاكَ
أَطْلَعَاكَ مِنْهَا وَجَلَّاكَ
وَدِيْسَارِكَ الشَّرِيْفَا
تَشْرِقُ الْحَمْرَا الْمُنِيْفَا
مَدَّهَا شَمْسُ الْخَلِيْفَا

(47) انظر القاموس اللغوي .

(48) انظر القاموس اللغوي .

(49) انظر القاموس اللغوي .

(50) وقع غلط عند التفسير نشأ عنه قلب في الصفحة الثالثة من المخطوط : الخلف عوض الوجه .
فأعدنا الترتيب الأصلي .(51) نلاحظ ظاهرة في الرسم وهو أن التنوين كثيرا ما يكتب ألفا ونونا ، فتكتب (الطافا)
هكذا (الطاف أن) .

(52) انظر القاموس اللغوي .

وَاحْفَظْكَ (53) شُهْبًا مُضِيًّا قَدْ نُظِّيمُ حَوْلَكَ أَسْلَاكَ
فَأَقْصِدْ الْحَضْرَا الْعَلِيًّا (54) فَالْإِلَآهَ اسْمَاكَ وَأَعْلَاكَ

(مجزوء الرمل)

(3)

وقال أيضا : وَقَدْ مَرَّ رَضِيَّ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى مُخَيَّمِهِ فِي بَعْضِ
الْأَسْفَارِ غُدْوَةَ يَوْمٍ

الْمَلِكُ أَصْبَحَ عَلَيْنَا هَذَا هُوَ صَبَاحَ الْأَنْسَرَا
بِالتَّحِيَّا قَدْ بَدَيْنَا وَتَسِيمَ الصُّبْحِ قَدْ فَاحَ

(خلف 3)

مَنْ يَرِّي طَلْعَةَ غُدْوَا إِشْ (55) يَرِيدَ الشَّمْسِ تَطْلُعُ
فِي جَمَالٍ عَنْهُ سَلُّوا وَالْبُذُورُ لِحُسْنٍ تَخْضَعُ
مُنْدُ حُزْنٍ مَنْ خَلُّوا السُّعُودِ تَجِيْنُ بِاجْمَعُ
وَتَقَبَّلْ (56) عَدُ (57) بَدَيْنَا وَتَحِنُّ (56) الْيَنَسَا الْأَرْوَاحُ
الشُّمُوسُ تَغِيْرُ (56) لِحُسْنُوا وَلِذَا تَصْفَرُ عَشِيًّا
وَالصَّبَاحُ يَخْجَلُ (58) مَنْوَا مِنْهُ ظَلَسِلْ فَالْتَنِيْسَا
وَالرِّيَاضُ تَرُولُنْ عَنُّوَا طِيبُ شَمَائِلٍ عَنَبَرِيَّا
مَنْهَسَا تَهْسَدِي إِلِيْنَسَا مِسْكَهْسَا فِطْسِي الْأَرِيْسَا

(53) الغني بالله أبناء خمسة : محمد ويوسف الذي تولى الأمر بعده (793هـ - 794) وسعد ونصر
وآخر مات طفلا لم تذكر المصادر اسمه ؛ أما أحفاده فتذكر المصادر : محمد السابع (794هـ -
810هـ) ويوسف الناصر لدين الله (810 - 820) وعليه . (راجع للمزيد : « الملحة البدرية
لابن الخطيب ص 24 ؛ التاريخ لابن خلدون المجلد الرابع فصل « دولة بني الأحمر ص
384 ، فصل « بنو نصر دائرة المعارف الإسلامية (ط. قديمة) لبروفسسال ص 938 - 942)
هي غرناطة عاصمة بني الأحمر (54) ، أقدم مدن كورة ألبيرة وأعظمها وأحسنها وأحسنها بينها
وبين ألبيرة أربعة فراسخ (راجع ياقوت معجم البلدان ج 3 / 788)

(55) انظر القاموس اللغوي .
(56) نلاحظ ما سبق أن ذكرناه من كسر حرف المضارعة في اللهجة الأندلسية .
(57) انظر القاموس اللغوي

كُنْ غَفْلًا فَالْحُبِّيَّا (59) وَشُعَاعَ الشَّمْسِ قَدْ طَلَّ
وَالصَّبَاحَ لَمْ يَصْفَ نَيْيَا وَرِوَاقَ اللَّيْلِ مُسْبَلْ
فَعَجِبْنَا فَالْقَضِيَّيَا كُلَّ أَحَدٍ يَقُولُ وَيُسَلِّ
أَلْمَلِكُ تَقُولُهُ (58) جِينَا أَوْ أَحَدٌ يَمْشِي بِمُصْبَاحٍ ؟

(وجه 4)

قُلْتُ مَا غَيْرُ غُسرًا مِنْهَا تَشْرِقُ الْأَنْوَارُ
أَبْرَزْتُ لِلْكَوْنِ غُسرًا مِنْ سَلَالَةِ فَخْرِ الْأَنْصَارُ
أَحْرَزْتُ فَالْأَرْضَ شُهُرًا بِهِ تَشَرَّفَ الْأَعْصَارُ
كَمْ فَتَحْتُ مِنْ مَدْيَنَا كِنْ لَهَا مِنْ سَعْدٍ مُفْتَاخُ !
هَذَا يَوْمٌ يَوْمَ جَنَّا مَا لَهَا فَالْفَخْرُ قِيَمَا
لِس (60) يُجَدُّ أَعْظَمُ شَيْئًا مِنْ مَجِي ذَاتُ الْكَرِيمَا
لَا وَلَا أَحَدٌ مُنْجَا عَلَى شُكْرِ ذَا الْغَنِيمَا
وَلَا يُوجَدُ كَابْنِ سَيْنَا طِبُّ لَلْأَرْوَاحِ وَالْأَشْبَا

(مجزوء الرمل)

(4)

وقال أيضا :

أَرْفَعُوا لِلْأَنْسِ رِيَّيَا فَالْمَيْتِ (61) فِي فَحْصِ رِيَّا (62)
أَيَّ مَجَالٍ فِيهِ لِلنَّزِيَّيَا وَأَمِ (63) يَجْمَعُ مِنْ مَرَافِقِ

(58) من خصائص الرسم ما لاحظناه من حذف واو المد من ضمير الرفع تخفيفا .

(59) انظر القاموس اللغوي .

(60) انظر القاموس اللغوي .

(61) من القواعد الصرفية في اللهجة العامية الأندلسية تغير صيغة بعض المشتقات (الميت) بضم

الميم .

(62) الفحص هي الحدائق المحيطة بالمدينة ، و(رية) هو الاسم القديم لمدينة مالقة وهي على شاطئ

البحر بين الجزيرة الخضراء والمرية (راجع الإحاطة 466/1 ؛ ياقوت معجم البيان 397/4) .

(63) انظر القاموس اللغوي .

فِيهِ نَوْرُكَ لِلْخَلَاعَا (64)
وَالْتَمَالِيخُ (10) ثُمَّ تَصْطَادُ
بَيْنَ جُمْلَا مَيْنَ مَعَاشِقُ
الطُيُورُ مَعَ السَّلَالِقُ (66)

(خلف 4)

وَمَعِيسِي أَوَّلُ بَسْدِيسَا
بُوجُوهُ بَحَالِ الْمَسْمِينِ (67)
فَنَقْرَعُ كَاسَ وَنَمْنَمِلُهُ
وَأَنْ تَرَكُ فَالْقَاعُ بَقِيَّسَا
مَا عَصَرْتُ بِسَقِيَّسَا
قَالَ لِي فِيهِ الْبَرْدُ يَخْذِرُ
أَشْعِلُ النَّارَ يَا مَقَابِلُ
هَذَا هُوَ لَيْسَلُ اللَّيَالِي
نَقْطَعُهُ بَيْضَا نَقِيَّسَا
رَبُّ يَحْرَزُ الْمُؤَيَّدُ
فَهُ يُعْطِي وَهُ يُغْنِي
مَا عَسَى (70) نَقُولُ فَشُكْرُ
إِلَّ بَشُ (69) يَجْرِي سَقِيَّسَا
يَخْتَجِ الْإِنْسَانُ لِمَجْمَرُ
فَالْكُيُوسُ مِنْ خَمْرَانِ أَحْمَرُ
بِالْغِنَا وَالْفَرَحِ يُسْهَرُ
لَا مَخَافُ وَلَا تَقِيَّسَا
الَّذِي مِنْ خَيْرُ نَنْفِقُ
وَهُ يَرْحَمُ وَهُ يَشْفِقُ
وَالْوُجُودُ بِشُكْرٍ يَنْطِقُ

(وجه 5)

إِنَّ رَبَّ ذَا الْبَسَنِيسَا
فَالْمَفَاخِرُ عَنْ تُسْرُوا
قَدْ عَطَاهُ دَوْلَ (71) هَنِيَّسَا
وَالْمَكَارِمُ عَسَنُ تُنْقَلُ

(64) انظر القاموس اللغوي .

(65) انظر القاموس اللغوي .

(66) انظر القاموس اللغوي .

(67) انظر القاموس اللغوي .

(68) انظر القاموس اللغوي .

(69) انظر القاموس اللغوي .

(70) نلاحظ ظاهرة الإمالة الواقعة في فعل (عسى) وفي أداة الحصر (إنما) .

(71) نلاحظ سقوط الضمير وتاء التأنيث في آخر كلمة (دولته) للتخفيف وهي من خصائص الرسم في اللهجة الأندلسية

وَنَظَّمْتُ قَدَّ مَنْ قُلَّ
مِثْلَ قَابِضٍ بِبُرَيْثَا (72)

وَنَظَّمْتُ قَدَّ مَنْ قُلَّ
مِثْلَ قَابِضٍ بِبُرَيْثَا (72)

(5)

وَقَالَ أَيْضًا :

(مجزوء الرمل)

ذِيبَ نَرْهَيْنَ ذَا الْغِفَّارَةَ (75)
وَنُقُولُ اسْتَمِينِ حَوْحَو (74)

وَنُقُولُ اسْتَمِينِ حَوْحَو (74)
وَيَقُولُوا حِينَ يَرُونِي

وَيَقُولُوا حِينَ يَرُونِي
كِنْ زَوْجٍ لِلتَّوْبِ لَا كِنْ

كِنْ زَوْجٍ لِلتَّوْبِ لَا كِنْ
لَوْلِ خَوْفِي لِلْإِمَارَةِ

(خلف 5)

رَيْتَ مَنْ تَبَّ قَبْلَ مَنَّا
الرَّيَاةُ مَنَّهُ بِمَنْسَعِ

رَيْتَ مَنْ تَبَّ قَبْلَ مَنَّا
الرَّيَاةُ مَنَّهُ بِمَنْسَعِ

وَسَمِي فِيهِذَا الْأَيْسَمِ
أَيَّ عَرُوسًا بِخِمَّارِهِ (77)

وَسَمِي فِيهِذَا الْأَيْسَمِ
أَيَّ عَرُوسًا بِخِمَّارِهِ (77)

لَوْلَ حُبِّ ذَا الْفُلَّانَسَا
لَوْلَ حُبِّ ذَا الْفُلَّانَسَا

(72) انظر القاموس اللغوي .

(73) انظر القاموس اللغوي .

(74) انظر القاموس اللغوي .

(75) يقصد أنه يترنح من شدة السكر فتتقاذفه الحيطان ، وهي صورة مألوقة عند العامة .

(76) انظر القاموس اللغوي .

(77) انظر القاموس اللغوي .

(78) نلاحظ ظاهرة صرفية في اللهجة العامية الأندلسية وهي أن الفعل الناقص (كان) يدغم في الفعل المضارع بعده ولا يبقى منه غير الكاف (ما كنت أجنح) يصبح (ما كنتجنح) .

حُسْنَهَا أَخَذَنَ غِفْلًا
بَعْدَ مَا نَوَّرَ عِذَارِي
لَبَسَتْ لِلْحُسْنِ شَارَةَ
بِسْهَامٍ مِنْ لِحْظَانِ (79) أَحْوَرُ
وَجِسْمٌ أبيضٌ مَدْلُفَنُ (80)
رُمْتُ نِيرَجُ لَهَا سَفِيحُ (81)
وَتُقُولُ عَنِّي لِحْجَارَةَ :

وَمَ يَكُنْ شَيْ فِي حِسَابِ
وَالْبَيَاضُ رَجَعُ خِضَابِ
وَرَمْتُ قَلْبِي إِيَّ شَارَةَ
وَشِفَارَ أَنْ (79) بَا بُلِيًّا
مِثْلَ جُبْنَةٍ أَنْ طَرِيًّا
رَجَعْتُ قَلْبِي عَلِيًّا
الْفَقِيرُ مَالُو نِجَارَةَ

(وجه 6)

رَبِّ يُنْصُرُ الْخَلِيفَا
الْمُزَاحُ غَلَسَ عَلِيًّا
مَاهُ فَنَ يَمَ رَقِيعَا
لِلَّذِي يَفْنِي النِّصَارَةَ

الَّذِي يَعْطِي وَيَغْنِي
وَالْهُوَى لَشُنَّةُ (82) فَنِي
غَيْرَ نِمْدَحَ وَنِهْنِي
وَصَلَ اللَّهُ أَنْتِصَارَةَ

(6)

وَقَالَ أَيْضًا يُهْنِي بَغِيثِ

(مجزوء الرمل)

شِتِ أَنْ (79) مَعِينُ مُبْسَارَكَ
قَسْدُ رَحْسَمُ رَبِّ وَدَارَكَ

بَعْدَ وَقْفَةٍ أَنْ (79) كَبِيرَا
إِلَى أَهْلِ ذَا الْجَزِيرَا

(79) يدعم ما لاحظناه من كتابة التثوين ألفا ونونا في رسم اللهجة العامية .

(80) انظر القاموس اللغوي .

(81) انظر القاموس اللغوي .

(82) انظر القاموس اللغوي .

مَا لِهَذَا الْخَيْرِ قِيمَا غَيْرَ شُكْرِ الرَّبِّ الْأَوْحَدِ
 إِنَّهُ أَكْبَرُ غَنِيمَا فَوَجَبَ يُشْكِرُ وَيُحْمَدُ
 قَدْ أَفَاضَ نِعَمٌ عَمِيمَا بَشْ (83) يُمَجِّدُ وَيُوحِّدُ
 جَلَّ رَبِّي وَتَبَسَّارَكَ مَا الْعُيُونُ إِلَّا قَسْرِيَسَرَا
 مَنْ قَسَرَا سُورَةَ تَبَارَكَ قَدْ فَهَمَ هَذَا (84) السَّرِيرَا

(خلف 6)

كُلُّ شَيْءٍ بِالرَّحْمِ يَظْهَرُ وَبِهَا هَوَتْ (85) وَجُودُ
 بِجَمِيعِ الْكَوْنِ مَظْهَرُ لِكِرَامُ وَلِجُسُودُ
 وَلِذَا تَسْبِيحُ يُشْهَرُ وَلِذَا هَوَتْ (85) سُجُودُ
 يَا فَلْكَ مَاهُ مَدَارَكَ وَتُجُومَكَ الْمُنْبِيرَا
 إَلَّ تَطْلُبَ إِنْ تَسْدَارَكَ بِجُرَى شَمْسِ الظَّهِيرَا
 مِنْ جَمَالِ الْحَضَرِ لَمَحَا وَعَلَيْهَا أَنْتَ تَحَلَّقُ
 وَكَمِي اسْتَنْشَقْتَ تَفْحَا فَالْجُومُ تَرْعُدُ وَتَخْفَقُ
 وَالْوُجُودَ كُلُّ كَصَفْحَا بِقِلَامِ الْقُدْرِ يُمَشَّقُ (86)
 رَيْتَ زَهْرَكَ وَتَسْوَارَكَ وَتُجُومَكَ الْكَثِيرَا
 وَشُمُوسَكَ وَقَمَّسَارَكَ مَا هَبَّتْ (85) إِلَّا مُعِيرَا
 رَبِّ يَسْعِدِ الْخَلِيفَا فَالْغَنِي مَوْلَاهُ هُ يَغْنِيهِ
 الْغَنِي بِاللَّهِ (87) لُ صَيْفَا هِيَ تَسْمِيهِ هِيَ تَكْنِيهِ
 مَنْ أَرَى ذَاتُ الشَّرِيفَا قَدْ فَهَمَ سِرُّ وَمَعْنِيهِ

(83) انظر القاموس اللغوي .

(84) نلاحظ الإمامة في اسم الإشارة (هذا) .

(85) انظر القاموس اللغوي .

(86) انظر القاموس اللغوي .

(87) هنا يصرح بوضوح أن المدح هو موله « الغني بالله » جد جامع الديوان .

بَسَطَ اللَّهُ فِي اقْتِسَادَارِكَ بِذَكَ الْمَذَاتِ الشَّهِيرَا
فَالْجَزِيرَ الْكُلَّ دَارَكَ وَإِلَيْكَ هَيَّتْ (85) مُشِيرَا
(وجه 7)

أَشْ يَقُولُ مَوْلَايَ عَبْدُكَ وَكَمَالُكَ لَيْسَ (88) يُلْحَقُ
بِالْكَرَمِ عَقَدَتْ بَنَدُكَ وَبِرِيحِ الْجُودِ يَشْرَشَقُ (89)
كَفْ حَمَلِ الرَّيِّ جَدُكَ (90) وَالرُّسُولُ جَيْشُ يَشْرِقُ
مَنْ لُ فَخْرٍ كَأَفْتِيخَارِكَ بِمَا ثِيرَكَ الْأَيْبِيرَا
وَجِيهَادِكَ وَأَبْنَيْسِدَارِكَ الْقُلُوبُ بِهِ مُسْتَنِيرَا

(7)

وَقَالَ أَيْضًا

(مخلع البسيط)

أُمُّ الْحَسَنِ تَتَكَلَّمُ وَذَا الزَّهْنَسِرُ يَنْبَسَمُ
وَالنَّوْرِدِ فَاحُ وَتَعَطَّارُ
وَالدَّوْحِ هَزَّ الْأَطْيَارُ
عَلَى الْغِنَا وَالْمِزْمَارُ
وَمَعْنَى مَزَاجٍ مِزْنَمُ مَنْ يَعْشَقُوا مَا يَنْدَمُ
مَلَالٍ كَامِي مِنْ رَاحُ
(خلف 7)

ثَمَّ شَمَمَتِ التَّفَاحُ
لَا تَوْقَدُوا لِي مِصْبَاحُ

(88) انظر القاموس اللغوي .

(89) انظر القاموس اللغوي .

(90) يقصد الصحابي سعد بن عباد رضي الله عنه وهو جد بني الأحمر ، كان سيد الأنصار كلفه الرسول صلى الله عليه وسلم بحمل الراية في بعض الغزوات .

يُكْفَنَانِي ضَاوَهُ وَالشَّمْسُ لِأَنْهَارَ تَنْفِيهِ الْهَسْمُ
 مُقَاتِلِي لَشْ (91) تَرْقُودُ
 وَجِيي وَأَنْقُورَ فَالْعُودُ
 فَذَا النَّهَارَ الْمَسْعُودُ
 وَسَوْفِيهِ زَمَّ الزَّمَّ (92) وَأَعْمَلْ لِي نَعْمَ فَالْبَمَّ (93)
 الْعُودُ أَخَذَ وَسَوَاهُ
 وَالِدُزْ أَنْشَرُ مِنْ فَسَاهُ
 لَمِنْ دَرِي أَنِّي نَهَوَاهُ
 هَزَّ النُّوتَرُ وَتَكَلَّمْ وَقَلِّي جِي وَأَنْعَلَّمْ
 قُلْتُ أَهْلَالْ رَاسَلْنِي
 وَقَوْلَتِي اسْمَعْ مَنِّي
 وَأَنْدَقْعْ وَأَغْنَسِي

(وجه 8)

وَأَسْمَعْ غِنَا أَنْ مُعَلَّم وَأَنْزَوِي وَأَنْسَعَنْسَم

(8)

وَقَالَ أَيْضًا وَتَحْتَمَ بِالْمَدْحِ

(الخفيف)

لَو تَرَوْا حِبَّ مَا أَجْمَلُ الْبُدُورُ مَنْ يُخْجَلُ
 قَدْ فَشِي حُسْنُ وَأَشْتَهَرُ
 كُلَّ قَلْبٍ بِهِ أَنْعَمَرُ
 وَيَمِيلُ لِإِذِي خَطَرُ

(91) انظر القاموس اللغوي .

(92) انظر القاموس اللغوي .

(93) انظر القاموس اللغوي .

غُضُنْ قَدُوا مَا أَعْدَلُ تُسْقُوا الرِّيحَ وَتَحْمَلُ
صُورَ مِينَ أَمْلَحِ الصُّورِ
رَوْضِ هُوَ خَدُّ مِينَ زَهَرِ
وَجْفُونُ تَسْبِي مِّنْ نَّظَرِ

(خلف 8)

مَا يُزُولُوا يَتَغَزَّلُ يَفْتِنُوا النَّاسُ وَيَخْذَلُ
وَشَقِيفِيَّتُ (94) مِينَ عَقِيقِ
وَشَوِيزَبُ (94) أَخْضَرِ رَقِيقِ
وَوَرَّةُ رَبَطَ مِينَ شَقِيقِ
الْعَلُّو فِيهِ وَالْمَلُّ كُلُّ مِّنْ رِّبِّهِ تَوَهَّلُ
يَا حَبِيبِي بِهِمَا إِلْسِي
غُضُنْ أَنْتَ قَمِيلُ عَلَيَّ
كُنْتُ نَسْدَ رِيَاكِ رَشِيقُ حُلِّي
سَكَّرَ لَوْ كَسَنَ تَمِيلُ وَعَلَيْهِمَا نِقَبَلُ
مَنْصُورَ آمُشْبِيهِ الْقَمَرِ
خَدُّ بِيَدِي أَشْ (95) تَنْتَظِرُ
نَقْطَسُغَ اللَّيْلُ بِالسَّهَرِ
رُوحِ نَعْطِيَاكِ لَوْ تَقْبَلُ كَسَنَ نَهْدِيهِ وَتَرْسَلُ

(وجه 9)

مَا تَرِي جِسْمِي بِالنَّحُولِ
يَحُلُّ (96) الصَّبْغُ حِينَ يَحُولُ
مَا بَقِيَ مِّنْ غَيْرِ طُلُولِ

(94) نلاحظ تصغير (شفته) و(شارب) وهي ظاهرة في شعر الزجل - والموشع كذلك - تمكس

رقة الزجالين .

(95) انظر القاموس اللغوي .

(96) انظر القاموس اللغوي .

وَذُبَّالُ قَلْبٍ كَأَشْعَلُ نَارٍ تَجَنَّبُكَ وَأَشْغَلُ
 مَا تَخَافُ شَيْءٍ أَنْ نَشْتَكِيكَ
 فِرْفَيْسَعُ إِلَى الْمَلِيكَ
 وَتَخْلِيَسُكَ تَفْتُلُ أَدِيكَ
 إِنَّ عَدُوَّ لِسٍ (97) تَجْهَلُ سَلِّمُوا اللَّهَ وَفَضَّلُ
 يَسَامُ يَفْتَحُ مِنَ الْبَلِيدُ
 فَالْقَرِيبُ مِنْهَا وَالْبَعِيدُ
 وَالْمُلُوكُ يَرْجِعُوا عَبِيدُ
 وَلِيَعِزُّوا يَنْذَلُّ وَيَهْدُوا وَيَرْسَلُ
 مَا لَهُ فِي الْوُجُودِ مِثَالُ
 التَّوَاضُّعِ مَعَ الْجَلَالِ
 وَالْكَمَالِ حَازَ مَعَ الْجَمَالِ

(خلف 9)

كُلُّ مَنْ قَدْ تَأَمَّلُ رَجِ خَيْرُوا وَأَمَّلُ
 (9)

وَقَالَ أَيْضًا كَذَلِكَ

(مجزوء الرجز)

مَا أَمْلَحُ مَهْ فَضْلَ الرَّبِيعِ لَمَّا إِذَا بَدَتْ أُمُّ الْحَسَنِ
 فَخُذْ قَطِيعَكَ فَالْقَطِيعُ قَالِ الرُّوضِ وَالْوَجْهَ الْحَسَنُ
 الدُّنَى فَاوِلَ الشَّبَابِ وَالرُّوضُ يَزْهَرُ بِالزَّهَرِ
 وَقَدْ لَبَسَ خَضِرُ الثِّيَابِ وَقَرِطُ حُسْنُ قَدْ بَهَرَ
 وَالنَّهْرُ دَرَعُ بِالْحَبَابِ وَسَلَّ سَيْفُهُ وَشَهَرَ

فَلَشْ (98) يُلَامُ عَلَيْهِ خَلِيعُ إِذَا خَلَعُ فِيهِهِ الرِّسَنُ
وَقَدْ سَقَاهُ لَحْظًا رَقِيعُ وَقَدْ نَفَى عَنْهُا الْوَسَنُ

(وجه 10)

إِلَى الْخَمَرِ أَوْ لِلْمَلِيعِ إِمْلَشْ (99) يُرْدَّةً مِنْ قَبْلُ
حِينَ يَدْمُ خَدُّ بِالْقَبْلُ
أَوْ لِلرِّيَاضِ إِنْ احْتَقَلَ
تَقَلَّ إِلَيْهِهِ لَلْقَطِيعِ
فَنِظْرَ فِي وَجْهًا بَدِيعِ
أَشْرُبُ بِجَنَّةِ الْعَرِيفِ (100)
عُرُوسَ هُوَ قَصْرُ الشَّرِيفِ
وَمَنْ رِقًا جَبَلُ الْمَنِيفِ
تَسَاجَ السَّبَّيْكَ هُوَ الرَفِيعِ
اللَّسَّهَ يَسْبِقِي لِلْجَمِيعِ
الْمُسْتَعِينِ نِعْمَ الْإِمَامُ
أَكْرَمَ هُوَتْ مِنَ الْغَمَامِ
وَمَا غَرَبَ بَدْرُ التَّمَامِ
الشَّمْسُ هُوَ وَجْهُ الْبَسْدِيعِ
وَالسُّدْرُ لَوْ سَامِيعِ مُطِيعِ
إِلَى الْخَمَرِ أَوْ لِلْمَلِيعِ
وَيَشْفُ فِيهِ قَلْبُ الْقَرِيعِ
وَلَكَلَبَلَايِلُ فِيهِ تَصِيحُ
أَشْرُبُ عَلَى وَجْهِهِ الزَّمَنِ
الدُّنْيَا هِيَ بِلَا ثَمَنِ
عَلَى وَجْهِهِ تَسْبُ الْقَمَرِ
مَا يَجْلِيهَا غَيْرَ الْخَمَرِ
الدُّنْيَا يَأْخُذُ بِالنَّظَرِ
لِشْ (100) يَرْضُ إِنْ مَنِ وَمَنِ
رَبِّ الْأَيْسَادِي وَالْمِنَنِ
اللَّهَ يُبْقِي دَوْلَتُ
عَمَّ الْمُلُوكُ بِنِعْمَتُ
إِلَّا خِجَلُ مِنْ طَلَعَتْ
وَالْبَدْرُ لَوْ مِنَ الْجُنَنِ
يَحْيِي الْفَرَائِضُ وَالسُّنَنِ

(98) انظر القاموس اللغوي .

(99) انظر القاموس اللغوي .

(100) أو جنان العريف اسم لحداث سلاطين بني نصر بقصر الحمراء بغرناطة في شمال شرقي الحما
في أسفل الربوة .

(101) انظر القاموس اللغوي .

(خلف 10)

مَنْ رِيهْ يَقُلْ عَنْ مُلْكْ
وَكُلْ مَوْضِعْ أَنْ سَلَكْ
وَكُلْ سُلْطَانْ قَدْ مَلَكْ
عَظِيَّسَةَ الرَّبِّ السَّمِيسَعْ
يَعِيزْ عَادْ حِصْنًا مَنِيْعْ
مَنْ الْجَمِيلْ إِلْ عَظِيْسَهْ
السَّعْدْ قَدْ وَجَّهْ إِلَيْهْ
يَتَمَنَّ هُوَ تَقْيِيلْ أَدِيَهْ
رَحِمْ بِهَسَا هَذَا الْوَطَنْ
يَدْرُوا بِسَدَا أَهْلَ الْفِطَنْ

(10)

وَقَالَ أَيْضًا

(مجزوء الرمل)

أَسْقِنِي بِنْتَ الدَّوَالِي
سَقِّنِي سِرَّ الْفَلَانِي
إِنْ جِسْمِي وَجَنَانِي
بِالْعَشِي لَوْ تَرَاني
وَالْبُدُورُ دَارَتْ حَوَالِي
لِئَهَسَا نِعَمَ الدَّوَالِي (102)
وَلَا تَنْسَ ذِكْ فُلَانًا
لِلْمِلَاحِ عِنْدِ أَمَانَا
حِينَ نَصَرَفْ خُتْرُونَا (103)
مِنْ وَجُوهِ حِسَانِ عَوَالِي

(وجه 11)

لَوِيدُوقْ مِنْ ذَا الشَّرِيبَا (104)
وَيَقُولْ عَلَى الطَّرِيبَا
أَوْفِنِي وَحْدَ الْبُسَيْبَا (105)
الْخَطِيبُ تَوْرِيَهْ مَعَانِ
دَنْ دَتَانِ دَنْ دَتَانِ
مِنْ رَضَابِ بِنْتَ الدَّتَانِ

(102) المطلع مصرع فالدوالي الأول جمع دالية ، والدوالي الثانية بمعنى « الدواء لي » .

(103) انظر القاموس اللغوي .

(104) في الأصل (الشريبا) وهي نوع من الطيب : الشيخ البابلي ، لكن الأرجح أن تكون (الشريبا) تصغير (شربه) وهذا ما يوافق السياق المعنوي والموسيقي المتجانس مع (طريبا) و(بسيبا) .

(105) انظر القاموس اللغوي .

ذَبْ (106) نَبِيْعٌ جِدِّ يَسْدُ وَبَالِي
 مَنْ ذِي يَفْرَعُ الْكُوَيْتَبُ
 وَشْ يَقُومُ بِهِ الرُّوَيْتَبُ
 وَيَجْدُ رُوحُ مُعَيْتَبُ
 وَتَنْسَالُ أَشْمَا فِي بَالِي
 عَدَّ يَقْرَحُ فِي ثِيَابُ
 عَنْ تَمَالِيحُ لَشَرَابُ
 حَسِينُ يَطُولُ عَنْهُ غِيَابُ
 وَشْ يَزُولُ لِلذَّكَاسِ مُوَالِي
 الْقَضِيْبُ يَعْطِفُ مَبْلُولُ
 وَالْغَدِيرُ يَدِرُّ مَصْقُولُ
 وَشَمْ يَعْمَلُ حَبَّ مَحْمُولُ
 إِنْ شَوَّبَ سَرَّ الْمَسْوَالِي
 تُسْكِرُوا كُؤُوسُ الْأَزْهَارُ
 يَلْتَقِفُ سَيُوفُ الْأَنْهَارُ
 وَأَنَا نَطْلُبُ لُ الْأَعْدَارُ
 إِنْ (107) يَزُولُ بِشَوْفُ عَالِي
 مَا طَلَبْتُ غِرُ كُتَيْبُ
 وَبَقِيْتُ مَسْكِينُ مُرَيْبُ
 لِلْهِنَا يَفْتَحُ بُوَيْبُ
 مَنْ عَشَقَ بَدَرَ الْمَعَالِي
 يَا مَلِيحُ يُكَفَّاكَ مِنَ التَّيِّهِ
 كُلْ يَوْمَ تَقْلُ لِي: إِيَّاهُ (108)
 خَطَّ يَدُكَ اللَّهُ يَعْليَّه

(خلف 11)

دُمْتُ بَسْدَرًا فِي كَمَسَالِ سَاحِبِيَا بُرْدَ الْجَمَسَالِ

(11)

وَقَالَ أَيْضًا : وَقَدْ نَزَلَ الْغَيْثُ يُهْنِي مُوَلَانَا رَضِيَّيَ اللَّهُ عَنْهُ

(مجزوء الرمل)

الْإِلَآهَ يُحْمَدُ وَيُشْكَرُ الْمَطَرُ مِنْ أَهْنٍ لُشْكُرُ
 وَالْإِلَآهَ يَنْعِمُ صَبَاحَكَ وَيَدِيْسَمُ لَنَا سَعُودَكَ

(106) انظر القاموس اللغوي .

(107) انظر القاموس اللغوي .

(108) انظر القاموس اللغوي .

وَيَلْغَاكَ اقْتِرَاحَاكَ
بُسُوفَكَ وَرِمَاحَاكَ
الْفُتُوحُ ثُرُقَبْ وَتُدْكَرْ
وَيَدِيمُ لِلدِّينِ وَجُودَكَ (109)
وَبَيَّاسَاكَ وَبِجُودَكَ
وَالْيَاكَ هَيَّتَ تَبَكَّسَرْ

(وجه 12)

السَّمِي نَشَرْ جَوَاهِرْ
وَالْغُصُونُ تَنْظُمُ أَزَاهِرْ
وَالسَّمِي (110) تَخْفِي الزَّوَاهِرْ
وَبَنَاتِ السُّحُبِ تُبَكَّرْ
مَا تَرَى إِلَّا سَوَاقِي
وَالثَّمَارِ تَقُولُ لِسَاقِي
أَيُّ خَلَاخِيلٍ هُوَ لِسَاقِي
دَهْرٍ كَيْنَ لِي فِيهِ نَفَكَّرْ
الْقُلُوبُ قَدْ كُنْ فَصَاحَتْ
وَالْمَسَاكِنُ كَيْفَ تَصَاحَتْ (113)
وَقَصَاحَتْ (114) وَمَصَاحَتْ (115)
فَيَسْعَسْ وَيَنْشَكَّرْ (116)
دُنْيَا هَيَّتَ فِي حَلِيهَا
وَالرَّبِيعُ بِسَاطَ انْ اخْضَرْ
وَالنَّوَاسِمُ فِيهِ تَعُدَّرْ
وَسُيُوفُ الْبَرْقِ تُشْهَرْ
عَلَّ غَيْظَ أَمَّ الِ يَحْكُرْ
بِمُذَابِ الْفِضِّ تَجْرِي
ذَا الْحَلِيِّ نَجْعَلُ تَجْرِي
وَأَيُّ نِطَاقٍ هُوَتْ لَنَحْرِي
فَذَبَا (111) نَشْرُبُ وَتَسْكُرْ
وَالشَّمَقْلِي (112) خُمْلُ يَقْلِي
وَالْبَدُو تَبْدِي تَغْلِي
وَالَّذِي تَقْلُ بَعْ لِي
وَالزَّرْعُ يَخْبِي سِي وَيَنْكُرْ
وَالْفُحُوصُ تَضِي وَتَشْرُقْ

(109) في الطرة كلمة : « قف » تنبيهاً للقارئ لوجود المعنى حسب النسخ أو الجامع .
(110) بجانب هذا البيت في الطرة نجد كلمة : « الغمام » عوض « السمي » مما قد يدل على وجود قراءة ثانية أو نسخة ثانية للمخطوط .

(111) راجع القاموس اللغوي .

(112) راجع القاموس اللغوي .

(113) راجع القاموس اللغوي .

(114) راجع القاموس اللغوي .

(115) راجع القاموس اللغوي .

(116) راجع القاموس اللغوي .

وَالْبُرُوقُ تَضْحَكُ عَلَيْهَا
وَالْوِدَانُ (117) تَجْرِي لِيْهَا
(118) عَشِيتْ بِعَمِيمَا
(119) السَّيِّمَا
أَصْبَحَتْ مِثْلَ الْحَمِيمَا
وَدُمُوعُ الْغَيْثِ تَهْرَقُ
وَهَيْتْ تَلْمَعُ وَتَبْسُرُقُ
وَالْبَيَاضُ تَحْتَهُ وَفَوْقَهُ (119)
مِمْ طَالَ لِلْغَيْثِ شَوْقُهُ
وَالْوَرَقُ تَشْبِيهِ لِبَطْوَقِهِ

(خلف 12)

وَالشَّرَابُ رَجَعَ مِسْكَرُ
وَالصَّبَاحُ يَخْجِلُ هُ مَنْ
وَالنَّسِيمُ يَرَوِّلُنَّ عَسْنَ
وَبَيُوتُ زَجَلِي يَشْنُ
الْإِلَآةُ يُحْمَدُ وَيُشْكَرُ
وَالْمُرُوجُ حَتَّى لَوَكَّرُ
هَذَا كُلُّ سَعْدٍ مَوْلَا
كُلُّ فَخْرٍ هُوَ بِهِ أَوْلَا
وَصَفُّ كُلِّ بَالٍ (121) لَوْلَا
يَسْلِفُو الْأَنْصَارُ يَذْكُرُ
وَالْمَطَرُ يَعْتَمِدُهُ سَكَّرُ
مَنْهُ ظَلَّلُ فَالْثَنِيَا (120)
طَيْبُ شَمَائِلُ عَنَبَرِيَا
بِالْمَطَرِ قَالُوا هَنِيَا
الْمَطَرُ مِنْ أَهْنٍ لَا شَكُّرُ
رَجَعَتْ لِلْسَيْلِ مَوَكَّرُ
نَسْأَلُ اللَّهَ أَنْ يَدِيْمُ
كُلُّ سُلْطَانٍ هُوَ خَدِيْمُ
وَالْكَمَالُ هُوَتْ نَدِيْمُ
وَيَغْيِيْرُ كُلُّ مُنْكَرُ

(12)

وَقَالَ أَيْضًا يَهْنَى بِنُزْهَةٍ وَيَتَفَاءَلُ بِمَوْلُودٍ

(مخلع البسيط)

النَّيَّ أَبْلَغُ مِنَ الْعَمَلِ
نَزِيهَةٌ تَحْتِجُ فِكْلَ حِينِ
اللَّهِ يَبْلَغُكَ الْأَمَلِ
بِالْفَرْحِ وَالْأَنْسِ وَالطَّرَبِ

(117) راجع القاموس اللغوي .

(118) الكلمات غير واضحة تماما ، ولم يساعدنا السياق على معرفتها .

(119) أضيفت الأبيات في الطرة على يمين الصفحة (خلف 12) والبيت ينقصه المطلع .

(120) أضيفت الأبيات في الطرة على يسار الصفحة (خلف 12) والبيت ينقصه القفل .

(121) هكذا في الأصل ومعناها غير واضح .

بنودك اخرجها من بحين
فقد وعادوا ذا الصالحين
مع الطبول ذيب (122) تنصرب
بشار أحلي من الضرب

(وجه 13)

والكل ترقب ذاك المهمل
الشهب ترقب هذا الولاد
تقل باليمن والسعداء
دور الدار تنظم قبالاد
وم (125) هليل (126) إذا انكمل
الشمس تطلب تكنل ديدا (127)
والبدور الأكمل مرار عديدا
والشهب فالدولة السعيدا
وتمل كف من القبل
مولاي يهنيك هذا النزيها
شتممري (128) تفتل بديها
والب (129) مقروح يبكي عليها

بالسعد والفتح يستهل
تفش لوكف تبس (123) باديه
والحافظ الله بش (124) يتيديه
وتهد ها لو على البديه
فبا لمحاسن قد اشتمل
وأن تشرّف بأن تربيه
يرغبه منك يكون مربيه
على رؤسه تريد تعبيه
وقد سجّدت ل من قبل
فالنصر والفتح كين بديها
والهسم جسيها من كل جيها
وليس ل حيلأ بعد إلهها

(خلف 13)

والفتح ياتييك على عجل
الفحص مولاي ما ملأ ح
يسوق رؤسهم على العجل
الخضر والطل والزهر

- (122) راجع القاموس اللغوي .
(123) راجع القاموس اللغوي .
(124) راجع القاموس اللغوي .
(125) راجع القاموس اللغوي .
(126) راجع القاموس اللغوي .
(127) راجع القاموس اللغوي .
(128) راجع القاموس اللغوي .
(129) راجع القاموس اللغوي .

وَالْوَقْتُ لِلْفَرْحِ مَا صَلَحُ وَالْحُسْنُ هُوَ أَوْفَى ظَهَرُ
وَالطَّيْرُ قَالَ دُوحٌ مَا فَصَحُ غِنَاهُ عَلَى الْعُودِ قَدْ اشْتَهَرَ
وَالْوَرَقُ الْخُضِرُ عَسَنُ كِلْسُ وَالزَّهْرُ فِي عِطْفِهَا حُلِّلُ

(13)

وَقَالَ أَيْضًا يَهْنَى بِالْقُدُومِ عَلَى مَا لَقَهُ (130)

(الخفيف)

مَهْرَجَانْ هُوَذَا الْيَوْمَ لِلْإِنْسَانِ أَكْزَرِيهِ وَالْحُسْنُ وَالْإِحْسَانُ

مَا تَرَى شَيْءَ كَيْفَ تَصْبَحُ الْأَطْيَاسُ

فِي مَنَابِرٍ مِنْ اغْصَانِ الْأَشْجَارِ

وَيَغْنَسُوا قَالَ الْعُودُ بِلَا أَوْتَارِ

بَهَجَ هَيْتَ قَدْ عَمَّتِ الْأَكْوَانُ وَمَسَرًّا تَبْدُو عَلَى أَلْوَانِ

وَالْخَسَلَاتِيقُ لِلْفَحْصِ كَأَضْحَارُوا

وَالزَّوَارِقُ فَا لِلْسَّجِّ بَحَّسَارُوا

وَعُقُولُ مَنْ نَظَرَهُمْ اسْحَارُوا

(وجه 14)

رَيَّ هَيْتَ (131) عَرُوسَةَ الْبُلْدَانِ عَيْنِ هَيْتَ تُحَفِّهَا الْأَجْفَانُ

فَلَا تَنْظُرُ سِوَى وَجْوهُ تَشْسِرُقُ

وَلَا تَسْمِعُ سِوَى سَلَامٍ يَخْفَسِقُ

وَتَرَابِيسِي مِنَ الْفَرَحِ تَشْهَسِقُ

وَيَشِيرُوا لِمَوْلَانَا السُّلْطَانَ هُوَ عَصَمْنَا وَأَمِّنَ الْأَوْطَانَ

(130) مدينة من أعمال رية سورها على شاطئ البحر (ياقوت معجم البلدان 397/4) .

(131) هي « رية » ينظر التعريف بها سابقا .

يُجُودَكَ تَزَيَّسْنَ الدَّنِيَسَا
بِقُدُومِكَ نُغَسَاثُ بِالسُّقْيَا
نَدْعُ رَبِّي يَمْتِعِكَ بِالسُّقْيَا

وَيَزِيدَكَ () (132) حَتَّ تُفْنِي عِبَادَةَ الْأَوْثَانِ

كِنِيسَجَّسَعُ لَسُوْ أَنْ نَشَجَّسَعُ
مَا عَسَى الْقَوْلُ لِلْهَنَى يَرْجَعُ
وَشْ فَصِيلَ هُوَ نِيَسَعُ بِالْمَرْجَعُ

(خلف 14)

إِنَّمَا هُوَ دُعَا إِلَى الرَّحْمَانِ فِي خَلِيفَا قَدْ شَرَفَ الْأَرْمَانِ

(14)

وَقَالَ أَيْضًا يَهْنَى بِمَوْلُودٍ

(مجزوء الرمل)

الْأَمِيرُ بَسَدَرَ الْمَوَاكِبُ
السُّعُودُ كُلُّهُ جُمِيعَتُ
وَالْمَحَاسِنُ لُورُفِيَعَتُ
وَالْمَكَارِمُ فِيهِ طَبِيعَتُ
زِدْ لُ نَسَاجَسَمُ فَالْكَوَاكِبُ
وَأَتَتْ مِنْ كُلِّ مَوْضِعُ
وَالشُّمُوسُ لِحُسْنُ تَخْضَعُ
وَهُوتُ فَالْمَهْدِ بَرَضَعُ

نَسَلُ اللَّهِ خَيْسِرٍ وَاهِيبُ
أَنْ يَزِيدُ فَالْمَوَاهِبُ

خَمْسَ تَجَعَلُ الثَّرِيَّاسَا
وَأَخَوْتُوْ مِثْلَ الثَّرِيَّاسَا
فَاكْتُبُوا لَوْ فِي بَرِّيَّاسَا (134) :
وَالْقَمَرُ يُجْعَلُ غُرَا (133)
كَالْدَرَرُ حُقَّتْ بِسَدْرَا
قُلْ هُوَ اللَّهُ أَلْفَ مَسْرَا

(132) بياض تام في الأصل لم نهتد للمثله .

(133) في الطرة على اليسار نجد عوض (يجعل) كلمة (يعمل) قراءة ثانية .

(وجه 15)

وَالسُّعُودُ ه لُو كَتَائِبُ
 أَسْرَجُوا الْفَرَسَ الْأَشْهَبُ (135)
 وَأَذْهَبُوا بِهِ كُلَّ مَذْهَبُ
 وَحُسَامَ الْبَرْقِ مَذْهَبُ
 هَيْدَ هِي أُمُّ الْعَجَائِبُ
 الشُّمُوسُ تَحْسُدُ هُ حَسْنُ
 وَالصَّبَاحُ يَخْجُلُ هُ مَسْنُ
 وَالرِّيَاضُ تَرُولِسَ عَسْنُ
 فَالْصَّبَا مَسَعَ الْجَنَائِبُ
 وَالْبُدُورُ تَطْلُبُ تَرْبِيَّهَ
 وَعَلَى رُوسِهِ تَعَبِّيَّهَ
 وَإِذِي تَسْدَانُ تَشْبِيَّهَ
 هِي تِسْوَى لُ الْمَرَاتِبُ (137)
 عَدُ (138) نَعِيشُ وَعَدُ نَعَشُ (139)

(خلف 15)

فِي حَيَاةٍ جَدُّ وَنَعَشُ
 وَشَمَ كِنَ مَوْلِي يَفْتَشُ
 هَيْدَ أَعْطَتْنَا التَّجَارِبُ
 عِنْدَمَا نَكْتُبُ صَدَاقُ
 مِنْ سَعُودٍ عِنْدُ صَدَاقُ
 فَمَلِكُ قَشْتِلَ (141) هَارِبُ

(134) انظر القاموس اللغوي .

(135) انظر القاموس اللغوي .

(136) انظر القاموس اللغوي .

(137) انظر القاموس اللغوي .

(138) انظر القاموس اللغوي .

(139) انظر القاموس اللغوي .

(140) انظر القاموس اللغوي .

(141) يقصد قشتالة وهو إقليم عظيم بالأندلس قصته طليطلة (ياقوت معجم البلدان 103/5) .

إِنَّمِي هَذَا الْخَلِيفَا الْغَنِي بِاللَّهِ مُحَمَّدٌ (142)
 قَدْ بَلَغَ رُتَبَ مُنِيفَا الصَّلَا عَلَى مُحَمَّدٍ
 دَوْلَتُو دَوْلَا شَرِيفَا بِالْوَجَبِ تُشْكِرُ وَتُحْمَدُ
 عَزَّهَا السَّامِي الْمَرَاقِبُ قَدْ ضَمَنَ حُسْنَ الْعَوَاقِبِ
 الْفَلَكَ لُ مَسَاعُ عَسَادَا إِشْ (143) يَزُولُ بِسَعْدِ دَائِرِ
 وَالنَّجُومُ يَنْظِمُ قِلَادَا بِسُعودٍ وَيُمنِ طَائِرِ
 إِشْ (144) تَرَوُا هَذَا الْوِلَادَا كَيْفَ أَتَتْ مَعَهَا الْبَشَائِرِ
 فَمَلِكَ الْكُفْرِ خَائِبِ كَاخَذَقَتْ بِهِ النَّوَائِبِ
 وَأَبْنُ يُوسُفَ (145) اللَّهُ يُبْقِيهِ شَمْعَ هُوَ قَدْ جِي بِمِصْبَاحِ (146)

قاموس لغوي

جامع للألفاظ العامية الأندلسية المستخرجة من القصائد الزجلية

- حرف الهمزة -

إش :

لعلها للاستفهام مركبة من أي وشيء (147) وتكون :

(1) بمعنى ماذا كما في قول ابن زمرك :

خُذْ بِسَيْدِي إِشْ تَنْتَظِرْ (148)

(142) الممدوح هو الغني بالله .

(143) انظر القاموس اللغوي .

(144) انظر القاموس اللغوي .

(145) يقصد الغني بالله فهو محمد بن يوسف بن اسماعيل .

(146) هكذا ينتهي هذا الجزء الزجلي من المخطوط بسقوط آخر هذه القصيدة وربما بسقوط قصائد أخرى من المخطوط بدون إشارة إلى إتمام هذا العمل كما هو الشأن .

(147) راجع كتاب « الزجل في الأندلس » لمبد العزيز الأهواني (المقدمة) ج . د . ع 1957 .

(148) القصيدة الزجلية رقم 8 .

(2) أو بمعنى لماذا كما في قوله :

مَنْ يَرَى طَلْعَةَ غُدْوَا إِشْ يَرِيدُ الشَّمْسُ تَطْلُعُ (149)

(3) وقد تكون بمعنى الاستفهام الانكارى تُرادف (أَلَمْ؟) كقوله :

إِشْ تَسْرُوا هَذَا الْوِلَادَا كَيْفَ أَتَتْ مَعَهَا الْبَشَائِرُ (150)
إِشْمَ :

هي ظرفية بمعنى ما الظرفية كما في قول ابن زمرك :

وَنَسَالَ إِشْمَ فِي بَالِي (151)

وقد تكون بالمعنى الشرطي تُرادف الاداة (مهما) كما في قوله :

فَإِشْمَ تَعْمَلْ وَأِشْمَ تَنْشِي فَالْشُعُودُ هُوَتْ بُدِيهَا (152)
أَشْهَبُ : هو الفرس الأبيض

بينما في الفصحى الفرس الأشهب هو الذي اختلط فيه السواد

بالبياض (153) وقد جاء هذا المعنى أي الأبيض في قول ابن زمرك :

أَسْرَجُوا الْفَرَسَ الْأَشْهَبَ مِنْ صَبَاحٍ يُشْبِهُ جَبِينُ (154)
إِلْشَ :

للاستفهام أو للانكار كما في قوله :

إِلْشَ يَرُدُّهُ مِنْ قَبْلُ إِلَى الْخَمَرِ أَوْ لِلْمَلِيحِ (155)

بمعنى (لِمَاذَا لَمْ؟) أو (لِمَ؟)

(149) القصيدة الزجلية رقم 3 .

(150) القصيدة الزجلية رقم 14 .

(151) القصيدة الزجلية رقم 10 .

(152) القصيدة رقم 2 .

(153) القاموس المحيط للفيروز بادي الجزء 1 ص 98 (ط.3 ، بولاق ، 1302) .

(154) القصيدة رقم 14 .

(155) القصيدة رقم 9 .

- حرف الباء -

تُبْسُ :

من فعل «باس» وهو فارسي معرّب (156) يقول ابن زمرك :

نُهْشُ لو كِفْ تُبْسُ إديه (157)

البَبُّ :

هو البابا الاب الروحي للكنيسة الكاثوليكية تنطق بإمالة خفيفة كما

قوله :

وَالْبَبُّ مَقْرُوحٌ بِبِكَ عَلَيْهَا (158)

بَحَلُّ :

وأحيانا (بَحَالٌ) بمعنى مثل أو شبهه (159) كما في قوله :

بِحَلِّ الصَّبَغِ حِينَ يَحُولُ (160)

أو قوله :

يَخْرُجُ بِالشَّمْسِ سَرًّا بُجُوهٌ بَحَلُّ أَقْمَارُ (161)

أو عند قوله :

بِوَجْهِهِ بَحَالُ الْمِسْمِينِ (162)

(156) القاموس 200/2 .

(157) القصيدة رقم 12 .

(158) القصيدة رقم 5 .

(159) راجع «الزجل في الأندلس» للأهواني (المقدمة) .

(160) القصيدة رقم 8 .

(161) القصيدة رقم 1 .

(162) القصيدة رقم 1 .

(162) القصيدة رقم 4 .

بَرِيًّا :

بفتح الباء هي الرد أو الرسالة (163) يقول ابن زمرك :

فَاكْتُبُوا لِي فِي بَرِيَّا (164)

بُرِيَّا :

بضمّ الباء وهي الابرة أو الموسيقى أو السيف (165) كما في قوله :

ذَا الرَّقِيبُ يَجْزِي رِيًّا مِثْلَ قَائِضٍ بِبُرِيَّا (166)

والمعنى عربي فالبرية هي السهم المبري أو السكين يُبرى بها القوس (167)

بُسَيْبَا :

لعلها نوع من الخمر كما يظهر في قوله :

أَوْفِنِي وَحَسَدَ الْبُسَيْبَا مِنْ رَضَابٍ بِنْتَ الدَّانِ (168)

أو لعلها « بُسَيْبَا » سقطت السين عند الكتابة وكثيرا ما لا تكتب في الخط الشرقي .

والبُسَيْبِسُ أو البُسَيْبَسَا تصغير بِسْبَاسَةٍ كما يقول العشّابون

في اشبيلية . أما أهل بجاية فهي عندهم : حبة كمّون الجبل ويستعملونها

في الطبّيح والعلاج (169) .

(163) راجع « دوزي » ملحق 63/1 .

(164) القصيدة رقم 14 .

(165) ملحق دوزي 80/1 .

(166) القصيدة رقم 4 .

(167) القاموس 297/4 .

(168) القصيدة رقم 10 .

(169) راجع دوزي ، الملحق 83/1 .

وَبَشْ :

هي للتعليل أو الغاية بمعنى كي أو لكي كما في قوله :
مَا عَصَرْتُ بِسَقِيَّيَا إِلَّا بَشْ يَجْرِي سَقِيَّيَا (170)

وقد تكون للدلالة على الزمن المستقبل بمعنى سوف كما في قوله :

وَالْحَافِظُ اللَّهْ بَشْ نَبْتَدِيَهْ (171)

وهو نفس المعنى الموجود اليوم في العامية التونسية .

بَسْم :

البَسْمُ هو الوتر الغليظ من أوتار المزهر أو العود (172) ولعلّه نغمة
موسيقية كما في قوله :

وَسَرَّ فِيْهِ زَمَّ الزَّمَّ وَأَعْمِلْ لِي نَغَمَ فَالْبَسْمُ (173)

— حرف التاء —

تَمَالِحْ :

السّمك المملّح (174) أو هي أسماك صغيرة مالحّة في مصر (175) ولعلّها
في الأندلس كل ما يُمَلّحُ لِيُتَنَاوَلَ مع الخمر فهي من أنواع النَّقْلِ
وهو ما يُتَنَقَّلُ به الشراب (176) وهذا يظهر من قول ابن زمرك :
شْ يُسْقُومُ بِسَهْ الرُّوَيْتَبْ مَنْ تَمَالِحْ لِيَشْشَرَابُ (177)

(170). القصيدة رقم 4 .

(171). القصيدة رقم 12 .

(172). القاموس 8/4 .

(173). القصيدة رقم 7 .

(174). القاموس 248/1 .

(175). دوزي ، ملحق 610/2 .

(176). القاموس 59/4 .

(177). القصيدة رقم 10 .

تَمَالِيخُ :

هي نوع من الطيور التي تُصْطَاد وهذا نستنتجه من قول ابن زمرك :
وَالْتَمَالِيخُ ثُمَّ تَصْطَادُ الطَّيُورُ مَعَ السَّلَالِقِ (178)

— حرف الجيم —

يَجْبَرُطُ :

الراجح أن تكون من الجبروت أَبْدَلَتْ التاء طاء ونجده في قوله :
عَادُ يَجْبَرُطُ هُوَ عَلَيْهَا (179)

— حرف الحاء —

حِذَاقُ :

حِذَاقُ الصَّبِيِّ الْقُرْآنَ تَعَلَّمَهُ ، ويوم حِذَاقِهِ هو يوم ختمته للقران (180)
ولا شك أن هذا المعنى الموجود في اللغة الفصحى هو نفسه المعنى الذي
تدل عليه هذه الكلمة في الدارجة الأندلسية ، ويظهر ذلك في قول ابن
زمرك :

عَدُ نَعِيشُ وَعَدُ نَعَشَشُ حَتَّ لِي نَحْضَرُ حِذَاقُ (181)

بِحَمُّو :

قد يكون الحَمُّو وهو اب الزوج أو الزوجة أو من الحُمَّى ويبقى المعنى
غير واضح في قوله :

(178) القصيدة رقم 4 .

(179) القصيدة رقم 5 .

(180) القاموس 213/3 .

(181) القصيدة رقم 14 .

بِوُجُوهِ بَحَالِ الْمِسْمِينِ لَا بَحْمُو وَلَعَسْبُ (182)
حَوْحَوْ :

لا شك أنها من أسماء الأصوات وهي تدل على صوت من شعر بالبرد
القارس (183) وهذا ظاهر في قوله :

وَتُقُولُ : اسْقِينِ حَوْحَوْ (184)
ووقع قلب في اللهجة العامية التونسية فأصبح (وَحْ ، وَحْ) .

— حرف الخاء —

الخُبَيَّا :

هي من الاختباء والاختفاء .

وهي الخَبِيَّة موضع نخفي فيه من نخشى عليه (185) وهذا نجد في
قوله :

كُنْ غِفْنَسَلًا فَالْخُبَيَّا وَشُعَاعِ الشَّمْسِ قَدْ طَلَّ (186)
خَدِيمُ :

هو الخادم يقع على الذكر والانثى بينما العامة كثيرا ما يخصصون الخادم
بالانثى السوداء والخديم بالذكر الأسود والمعنى الأول هو الذي يقصده
ابن زمرك في قوله :

كُلُّ سُلْطَانٍ هُوَ خَدِيمُ (187)

-
- (182) القصيدة رقم 4 .
(183) راجع دوزي ، ملحق 333/1 .
(184) القصيدة رقم 5 .
(185) دوزي ، ملحق 347/1 .
(186) القصيدة رقم 3 .
(187) القصيدة رقم 11 .

الخلِيعُ :

هو المنهمك في الشراب التارك للحياء (188) كما في قوله :

فَلَسَّ يُلَامُ عَلَيْهِ خَلِيعٌ إِذَا خَلَعَ فِيهِ الرَّسَنُ (189)
الْخَلَاءُ :

هو الفرح والنشاط والشراب لحدّ السكر (190) لكن قد نجد أن المعنى هو التزهية والتمتع وهو المعنى الموجود في اللهجة العامية التونسية وهذا يظهر في قول ابن زمرك :

أَيَّ مَجَالٍ فِيهِ لِلنَّزِيهَاتِ وَأَمَّ يَجْمِيعُ مِثْنُ مَسْرَافِقُ
فِيهِ نَسُورُكَ لَدَا خَلَاءِ بَيْنَ جُمْلًا مِثْنُ مَعَاشِقُ (191)
خِمَارَةٌ :

هو ما تغطي به المرأة رأسها من ثوب حرير أو كتان وهو في العربية الفصحى الخِمَارُ .

وقد جاء هذا في قوله :

أَيَّ عَرُوسًا بِخِمَارَةٍ (192)

خُمَارَةٌ :

هو ألم الخمر وصداعها وما خالط من سكرها (193) وهو ما نجده في قوله في عجز البيت السابق :

تَسْحَرُ النَّسُ بِخُمَارَةٍ (194)

(188) القاموس 18/3 .

(189) القصيدة رقم 9 .

(190) دوزي ، ملحق 395/1 .

(191) القصيدة رقم 4 .

(192) القصيدة رقم 5 .

(193) القاموس 23/2 .

(194) القصيدة رقم 5 .

خُنْزُوانَا :

واضح من السياق أن المقصود بها قطعة من نقود ولعلها إسبانية معربة .
يقول ابن زمرك :

بِالْعَشِيِّ لَسُو تَرَانِسِي حِينَ نِصْرَفْ خُنْزُوانَا (195)
ولا نجد معنى الكبرياء كما في القاموس (196) .

- حرف الدال -

ديدا :

هي التي تربى الصبي ولعلها تصغير أو « تدليل » دادا (197) . وهو
اللفظ المستعمل في العامية التونسية وفي الفصحى نجد : « داية » وهي
المرضع أيضا (198)

يقول ابن زمرك :

الشَّمْسُ تَطْأُ بُ تُكُنْ لُ دِيدَا (199)

- حرف الذال -

ذيب :

وتأتي في صيغة ذابَ وذِيبٌ وذِيبًا هي من الظروف بمعنى الآن أو
الساعة (200) وهذا ظاهر في قوله :

ذِيبَ تَمْشِي لِقُصُورِكَ وَدِيارِكَ الشَّرِيفَا (201)

(195) القصيدة رقم 10 .

(196) القاموس 173/2 .

(197) راجع مقال « ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي في لحن العامة » للأهواني مجلة معهد
المخطوطات العربية ج. د. ع ماي 1957 المجلد 3 ج 2 .

(198) دوزي ، ملحق 419/1 .

(199) القصيدة رقم 12 .

(200) دوزي ، ملحق 483/1 ؛ « الزجل في الأندلس » للأهواني ؛ « ألفاظ مغربية » لابن هشام
اللخمي .

(201) القصيدة رقم 2 .

أو قوله :

ذَبْ نَبِيعُ جَدِيدُ وَبَالِي (202)

أو : فَذَبَا نَشْرُبُ وَنِسْكُرُ (203)

— حرف الراء —

رَقِيعًا :

مؤنث رقيق وهو الأحمق الذي لا يكثرث للتصح ولا يقبله ولعله قلبُ

لَعَاقِرٍ وها الملازم للخمر (204) نجد قول ابن زمرك :

مَاهُ فَسَنَ يَا رَقِيعًا غَيْرَ نِمْدَحَ وَنِهْنَسِي (205)

— حرف الزاي —

الزَّم :

هو الصوت الذي له دويّ (206) وهو الوتر الأول من أوتار العود أو

المزهر . ولعله نغم موسيقي (المزموم) وهذا نجده في قوله :

وَسَوَوْا فِيهِ زَمَّ الزَّمِّ وَاعْمَلْ لِي نَغْمَ فَالْبِمِّ (207)

زُنَّار :

هو ما يُلبس على وسط النصارى والمجوس (208) وهذا هو المعنى الشائع

عند العوام في الأندلس كما جاء في قول ابن زمرك :

(202) القصيدة رقم 10 .

(203) القصيدة رقم 11 .

(204) القاموس 30/3 .

(205) القصيدة رقم 5 .

(206) القاموس 124/4 .

(207) القصيدة رقم 7 .

(208) القاموس 40/2 .

فِي صَاحِبِ الْوَقْرِ وَالْخَصْرِ بِالزُّنَارِ (209)
وهو النطاق لا المعطف الخشن الذي يلبسه الرعاة كما يرى دوزي (210) .

مِزْنَمُ :

الزنيمة والمزنيمة هو الداعي المستلحق في قوم ليس منهم . كذلك هو
الداهمة الحاذق (211) ، وهذا المعنى نجده في العامية الأندلسية في وصف
ساقلي الخمر فهو حاذق في المزج واداب الظرف ولعله أعجمي مؤلّي
للقوم ، وهذا نجده عند ابن زمرك في قوله :

وَمَعْنَسَ مَزْزَاجِ مِزْنَمِ مَنْ يَعْشَقُوا مَا يَنْدَمُ (212)

— حرف السين —

سَدِيدَهَا :

السَّدى من الثوب ما مد منه (213) والسداوة صوف تَصْلُحُ للنسج (214)
والمعنيان لعلهما مقصودان في قول ابن زمرك :

وَالطَّرَافُ فِيهِمَا نِوَشِي يَعْجَبُ النَّسُ مِنْ سَدِيدَهَا (215)

سَفِيجُ :

يقال ما أشد سَفِيجَ هذه الريح أي ما أشد هبوبها (216) ففيها معنى
السرعة وهو ما نجده في قوله :

رُمْتُ نَرْجَعُ لَهَا سَفِيجُ (217)

(209) القصيدة رقم 1 .

(210) الملحق 600/1 .

(211) القاموس ، 125/4 .

(212) القصيدة رقم 7 .

(213) القاموس 335/4 .

(214) دوزي ، ملحق 643/1 .

(215) القصيدة رقم 2 .

(216) القاموس 193/1 .

(217) القصيدة رقم 5 .

سَلَّيْقُ :

جمع سَلَيْقَة وهي الذئبة خاصة ولا يقال للذكر سَلَيْق (218) ولا نفلن أن هذا المعنى هو الشائع في العامية الأندلسية بل الصواب أنها جمع سَلَّاق وهو كلب الصيد (219) وقد يكون لذلك علاقة باللغة الفصحى إذ أن السَلَيْقُ هو السريع (220) ونجد عند ابن زمرك قوله :

وَالْتَمَّالَسَخُ ثَمَّ تَصْطَادُ الطُّيُورُ مَعَ السَّلَّاقِ (221)

فالكلمة جاءت في سياق الصيد ولعله (السَّاقِي) في العامية التونسية (222) .

- حرف الشين -

شِتَاء :

هي المطر . يقال - كذا في تونس - نزل اليوم شتاء وهذا يوم شتات (223) . يقول ابن زمرك متغنيا بالمطر بعد انجابه مدة طويلة :

شِتَ أَنْ مَعِينُ مُبْسَارِكُ بَعْدَ وَقْفَةٍ إِنْ كَبِيرَا (224)

يَشْرَشَقُ :

هو لاشك من أسماء الأصوات والفعل نفسه غير موجود لا في العربية الفصحى ولا في العامية التونسية ، ولعل فيه معنى الحركة واللمعان والجمال .

من الاشراق والشروق وهذا ما جاء في قول ابن زمرك :

بِالْكَرْمِ عَقَسْتُ بَسْنَدَكَ وَبَرَّيْحُ الْجُودِ يَشْرَشَقُ (225)

فالرأية خفافة مشرقة في القضاء .

(218) القاموس 39/2 - 238 .

(219) دوزي ، ملحق 6/1 - 675 .

(220) القاموس 39/3 - 238 .

(221) القصيدة رقم 4 .

(222) حسب دوزي يضرب المثل بكلب سلاق الاندلسي (Epagneul)

(223) « ألفاظ مغربية » لابن هشام اللخمي .

(224) القصيدة رقم 6 .

(225) القصيدة رقم 6 .

شُرَيْتَا :

هو نوع من الطيب أو العطر : الشيخ البايي أو الصُّعَيْتِرَة (226) ولعلها مما يمزج به الخمر ، نجد هذا عند ابن زمرك في قوله :
لَوْ يَذُوقُ مِنْ ذَا الشُّرَيْتَا (227)

الشَّمْسَرَا :

هو الثوب من جلد الخروف وصوفه يلبسه الرعاة في فصل الشتاء (228)
لعلها من الاسبانية ZAMMARA أو CHAMARRA في لغة الباسك يقول
ابن زمرك :

يَخْضِرُجُ بِالشَّمْسَرَا بُجُوهُ بَحَلْ أَفْمَارُ (229)

الشَّمْقَلِي :

لا نظان أنه لفظ مركب كما ذهب إلى ذلك دوزي (230) يتركب من
(إشْ) مع (مَقْلِي) أي (مَاذَا قَالَ لِي ؟) بل لعل الكلمة دخيلة
اسبانية أو قد تكون من الشمق وهو النشاط والمرح (231) يقول ابن
زمرك :

الْقُلُوبُ قَدِ كُنْ فِصَاحَتُ وَالشَّمْقَلِي خُلْ يَقْلِي (232)

شَنْتَمَرِي :

هي مريم العذراء ابدلت السين شينا في اللهجة العامية يقول ابن زمرك :
شَنْتَمَرِي تِفْتَلْ إِدِيهَا (233)

(226) دوزي ملحق 735/1 .

(227) القصيدة رقم 10 .

(228) دوزي ، ملحق 785/1 .

(229) القصيدة رقم 1 .

(130) الملحق 2/2 - 401 .

(231) القاموس 243/3 .

(232) القصيدة رقم 11 .

(233) القصيدة رقم 12 .

لِشْنَه :

بمعنى لأن ، أُبدلت الهمزة شينا يقول ابن زمرك :

الْمُسْرَاجُ غَلَبَ عَبْدَيْيَا وَالْهُوَى لِشْنَهُ فَنِّي (234)

— حرف الطاء —

طَرَفِيهَا :

هي أطرافها أو هي جبال السفينة التي تُحَلَّل وأوتادها تَقْلَع علامة على الإبداع . وهذا المعنى موافق للسياق الذي ورد في البيت الثاني :

وَالسُّفُنُ فَالْبَرْ تَمْشِي وَالْأُمَمُ مَبِينٌ إِدِيهَا
وَالطَّرَافِيهَا تَوْشِي يَعْجِبُ النَّيْسُ مِنْ سَدِيهَا (235)

— حرف العين —

عَدَ :

لعلها بمعنى « أيضا » و« كذلك » وهذا واضح في قول ابن زمرك :

النَّفْسُوسُ نَعْطُو عَلَيْهَا وَنِشْنُوا عَدَبَا الْأَرْوَاحُ (236)
أو قوله :

عَدَ نَعِيْشٌ وَعَدَ نِعَشْشٌ (237)

وهي ما زالت مستعملة إلى اليوم بالمغرب الأقصى في مثل قولهم (لم أفعَل هذا الأمر عاد) أي لم أفعله بعد (238) . كما وردت في هذا المعنى في أزجال ابن قزمان (239)

(234) القصيدة رقم 5 .

(235) القصيدة رقم 2 .

(236) القصيدة رقم 2 .

(237) القصيدة رقم 14 .

(238) « ألفاظ مغربية في لحن العامة » لابن هشام اللخمي .

(239) دوزي ملحق 186/2 .

نِعْشَشْ مِنْ عَشَشَ الطائِر إِذَا اتَّخَذَ عِشَا . واعتشى القوم امتاروا
ميرة قليلة (240) .

وهذان المعنيان وهما ضَمَانُ السَّكَنِ وضمان الغذاء نجدهما في العامية
الأندلسية لكن في معنى التواكل على الغير والتطفل عليه كما يقول ابن
زمرك :

عَدَّ نِعِيشْ وَعَدَّ نِعْشَشْ حَتَّ لِي نَحْضُرْ حِذَاقُ (241)
وهذا المعنى نجده في اللهجة العامية التونسية الحديثة .

— حرف الغين —

غُبَارَةٌ :

هو غبار الطريق الكثيف الذي يحجب كل شيء (242) يقول ابن زمرك :
ذِيبَ نَرْهِنَ ذَا الْغِفَارَةَ وَنُـرْدُهُ فِي غِبَارَةَ (243)
فهو سَيِّبُ ابْسَ ولا يقيه من الغبار شيء .

غِفَارَةٌ :

هو اللباس أو المعطف والأرجح أنه « البرُنُس » اللباس المغربي
المعروف (244) يقول ابن زمرك :

ذِيبَ نَرْهِنَ ذَا الْغِفَارَةَ (245)

(240) القاموس 2/ 277 .

(241) القصيدة رقم 14 .

(242) دوزي ، ملحق 2/ 197 .

(243) القصيدة رقم 5 .

(244) دوزي ، ملحق 2/ 218 ؛ « ألفاظ مغربية في لحن العامة » لابن هشام اللخمي .

(245) القصيدة رقم 5 .

- حرف الفاء -

افتَضَّاحَتْ :

من افتضح بمعنى هُتِكَ وَأَبْسِيحَتْ تغيرت صيغة الفعل بإبدال حركة خفيفة بحركة طويلة يقول ابن زمرك :

وَالْمَسَاكِينُ كَفَاتَضَّاحَتْ (246)

- حرف القاف -

اقْصَّاحَتْ :

من القسوة أي تصلَّبت وقويت أُبْدِلت السين صادًا (247) يقول ابن زمرك :

وَقَصَّاحَتْ وَمَصَّاحَتْ (248)

- حرف اللام -

لِيسْ :

وكذلك (لِيسْ) بمعنى : لَيْسَ للنفي حذف ياء المدّ (249) كقوله :

إِنْ عَادُوا لَيْسَ تَجْهَلُوا (250)

أو قوله :

لَيْسَ يَجِبُ أَنْ أُعْظَمَ شَيْءٌ مِنَّا (251)

(246) القصيدة رقم 11 .

(247) دوزي ، ملحق 343/2 .

(248) القصيدة رقم 11 .

(249) « الزجل في الأندلس » للأهواني (المقدمة) .

(250) القصيدة رقم 8 .

(251) القصيدة رقم 3 .

أو قوله :

وَكَمَا لِكَ لَيْسَ يُلْحَقُ (252)

لَشْ :

هي للاستفهام بمعنى (لِمَاذَا) يقول :

مُقَاتِلِي لَشْ تَرْقُودُ (253)

- حرف الميم -

وَمَ :

هي للنفي كما يبدو أي بمعنى (لَمْ) تدخل على المضارع يقول ابن

زمرك :

حُسْنَهَا أَخَذَنْ غِيْفَلَا وَمَ يَكُنْ شِي فِي حَسَابِي (254)

أو للاستفهام الانكارى في قوله :

وَنَصَرُ هَذَا الْبَرِيَا وَمَ يَكُنْ يَنْصُرُهُ لَوْلَاكَ؟ (255)

وَمَ :

هي للتكثير والتعجب بمعنى (كَمْ) كما في قوله :

أَي مَجْسَالٍ فِيهِ لِّلنَّزِيهِةَا وَآمَ يَجْمَعُ مِن مَّرَافِقُ (256)

مَرَاتِبُ :

جمع مرتبة وهي المنزلة لكن المقصود بها هنا في اللهجة الأندلسية ليس

هذا المعنى بالضبط بل هي السدة المؤلفة من طنافس ووسادات (257)

يقول ابن زمرك :

هِيَ تَسَمَوِي لُ الْمَرَاتِبُ (258)

(252) القصيدة رقم 6 .

(253) القصيدة رقم 7 .

(254) القصيدة رقم 5 .

(255) القصيدة رقم 2 .

(256) القصيدة رقم 4 .

(257) دوزى ، ملحق 508/1 .

(258) القصيدة رقم 14 .

مِسْمِينُ :

السُّمْنَةُ عشبة دائمة الاخضرار (259) أو هي الفطائر المقلية في السحن (260) قد يكون المعنى هو الأول أو الثاني لأن ابن زمرك يأتي بالكلمة في سياق التشبيه للوجه فهي إما نضرة ناعمة على المعنى الأول أو مستديرة لماعة على المعنى الثاني ، يقول :

بِوُجُوهِ بَحَالِ الْمَسْمِينِ (261)

يُمَشَّقُ :

فعل مبنى للمجهول من مَشَّقَ أي أسرع في الطعن والضرب بسيفه (262) أو مشق سيفه وضعه في يده (263) يقول ابن زمرك :

وَالنَّوْجُودُ كَسِلٌ كَصَفْحًا بِقِلَامِ الْقُدَرِ يُمَشَّقُ (264)

يبدو أن المعنى الأول أي الطعن هو الأقرب .

مَصَّاحَتُ :

مَصَّحَ الثدي رشح وجفَّ والنبات ولَّى لون زهره (265) ولعله المعنى المقصود في قوله :

وَقَصَّاحَتُ وَمَصَّاحَتُ وَالذِّي تَقُلُّ بَعُ لِي

فَيَعْبَسُ (...) (266) يشير إلى الجفاف وغلو المعيشة .

(259) القاموس 232/4 .

(260) دوزي ، ملحق 687/1 .

(261) القصيدة رقم 4

(262) القاموس 274/3 .

(263) دوزي ، ملحق 5/2 - 594 .

(264) القصيدة رقم 6 .

(265) القاموس 248/1 .

(266) القاموس رقم 11 .

مَدَلْفَنٌ :

الدُّلْفَن دابة بحرية تنجي الغريق ، لونها أسود فيه بياض (267) ولكن يبدو أن المعنى في العامية الأندلسية هو معنى البياض الناصع الجليل إذ يُشَبَّه به ابن زمرك جسمَ المَحْبُوب يقول :

وَجِسْمٌ أَبْيَضٌ مَدَلْفَنٌ (268)

— حرف النون —

يَنْشَكُرُ :

مضارع نَشَكَرَ بمعنى رفع صوتيه من الغضب فأصبح كنباح الكلب (269) يقول ابن زمرك :

فَيَعْبَسُ وَيَنْشَكُرُ (270)

— حرف الهاء —

هُمَّتْ :

الضمير المثنى (هُمَا) تحذف الف التثنية وتضاف تاء للآخر يقول :

وَأَوْلَدِكَ هُمَّتْ بُدُورَكَ (271)

هُوتَ :

ضمير المذكر الغائب (هُوَ) تُشَدَّدُ الواو ويضاف إليه تاء يقول ابن زمرك :

وَبِهَا هُوتَ وَجُودُ (272)

(267) القاموس 137/4 .

(268) القصيدة رقم 5 .

(269) دوزي ، ملحق 673/2 .

(270) القصيدة رقم 11 .

(271) القصيدة رقم 2 .

(272) القصيدة رقم 6 .

هَيْتُ :

ضمير المؤنثة الغائبة يقول :

وَأَلَيْكَ هَيْتُ تَبَكَّرُ (273)

— حرف السواو —

وِدَّانُ :

هو الماء الجاري نجد هذا في قول ابن زمرك :

وَالْوِدَّانُ تَجْرِي إِلَيْهَا (274)

وهو المعنى الموجود في اللهجة العامية التونسية .

وَصَائِفُ :

جمع وصيف ووصيفة وهي الخادم ذكر أو أنثى (275) وهو العبد

المملوك أو الجارية المغنية الظريقة والمعنى الشائع كما يبدو هو معنى

الجواري المربيات نجده في قوله :

فَتَقُولُ عَنْهُ وَصَائِفُ ...

عَدُّ نَعِيشٍ وَعَدُّ نَعِيشٍ (276)

بينما المعنى الشائع في اللهجة العامية في تونس هو أن الوصيف بمعنى

الأسود اللون .

وَلَّوَالُ :

ولولت القوس صَوَّتْ والمرأة أَعْوَلَتْ (277) والولولة صراخ العويل

والفرح وهو نوع من الزغاريد . نجد هذا المعنى في قوله :

يُقُولُ : يَا بُشْرَا وَلَّوَالُ يَا أَحْرَارُ (278)

(273) القصيدة رقم 11 .

(274) القصيدة رقم 11 .

(275) القاموس 198/3 .

(276) القصيدة رقم 14 .

(277) القاموس 4/4 - 65 .

(278) القصيدة رقم 1 .

قائمة المصادر والمراجع

المصادر :

- أشطار ابن زمرك وموشحاته وأزجاله بجمع ابن الأحمر (حفيد السلطان المخلوع الغني بالله محمد الخامس) «مخطوط» على ملسك الشيخ محمد النيفر — رحمه الله —

المراجع :

- ابن الخطيب :
«الإحاطة في أخبار غرناطة» القاهرة ط (1) 1319 هـ .
- ابن الخطيب :
«اللمحة البدرية في الدولة النصرية» تحقيق محي الدين الخطيب القاهرة 1347 هـ .
- ابن خلدون :
«المقدمة» بيروت ط (3) 1967 .
- ابن خلدون :
«التاريخ» بيروت 1958 .
- ابن خلدون :
«التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً» بيروت د.ت.
- المقرئ :
«أزهار الرياض» ط. القاهرة 1358/1930 .
- المقرئ :
«نفح الطيب» تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد القاهرة 1367/1949 .

- بروكلمان :
تاريخ الأدب العربي والملحق .
- بروفنسال :
دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة القديمة) فصل « بنو الأحمر »
ص 938—942 .
- بلاشير :
مقال « ابن زميرك الوزير الشاعر وآثاره » مجلة معهد الدراسات
الشرقية بجامعة الجزائر (A.I.E.O.A.) سنة 1936 (ص 291—312) .
- كور (أوغست) :
فهرس المخطوطات العربية بمدرسة تلمسان الجزائر 1907 .
- بيريز (هنري) :
« الشعر الأندلسي » باريس 1937 .
- بلنسيا (أنجل غونزالز) :
« تاريخ الفكر الأندلسي » ترجمة حسين مؤنس ط (1) مصر 1955 .
- حسين مؤنس :
« رحلة الأندلس : حديث الفردوس المفقود » ط (1) القاهرة 1963 .
- عبد العزيز الأهواني :
« الزجل في الأندلس » محاضرات ألقيت على طلبة معهد الدراسات
العربية العالي ج. د. ع. 1957 .
- عبد العزيز الأهواني :
« ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام التخمى في لحن العامة » :

مجلة معهد المخطوطات العربية ج. د. ع. ماي 1957 المجلد 3
الجزء 2 .

— مكتبة العطارين :

فهارس المخطوطات العربية .

— المعاجم :

القيروزي بادي « القاموس المحيط » ط (3) بولاق 1302 .

ياقوت « معجم البلدان » .

دوزي ملحق للمعاجم العربية .

حوليات الجامعة التونسية

الفهارس العشرية

(1983 — 1974)

- I. — 1 — فهرس المواد حسب ورودها في المجلة : 1 — الفصول 238
- 2 — فهرس المواد حسب ورودها في المجلة : 2 تقديم الكتب 243
- II. — — فهرس الأبحاث حسب ترتيب المؤلفين الأبجدي 246
- III. — — فهرس الأبحاث حسب ترتيب عناوينها الأبجدي 250
- IV. — — فهرس تقديم الكتب حسب ترتيب العارضين الأبجدي 255
- V. — — فهرس تقديم الكتب حسب ترتيب عناوينها الأبجدي 258
- VI. — — فهرس تقديم الكتب حسب ترتيب مؤلفيها الأبجدي 261

I - فهرس المواد حسب ورودها في المجلة
1 - الفصول

الصفحة	السنة	العدد	العنوان	المؤلف
25- 7	1974	11	الترجمة من حيث هي عامل هام من عوامل المدى اللغوية	صالح القرصادي
38- 27	1974	11	التداخل الاسلوبي في الفرنسية والعربية	محمد رشاد الحمزاوي
81- 39	1974	11	الصدور واللاحق وصلتها بتقريب العلوم ونقلها الى العربية الحديثة ..	عبد القادر المهيري
124- 83	1974	11	مساهمة في التمرير بأراء عبد القاهر الجرجاني في اللغة والبلاغة	عبد القادر المهيري
139-125	1974	11	كتاب سيبويه بين التقيد والوصف النظريات الصوتية في كتاب سيبويه	الطيب البكوش
152-141	1974	11	اشعار اللزوميات	محمد الهادي الطرابلسي
178-153	1974	11	اضافات وتنقيحات على بعض اشعار اللزوميات	محمد بن عبد الجليل
238-179	1974	11	خلاصة عثمان وعلي : من كتاب « الكشف والبيان » - تأليف : أبي سميد الأزدي القلحاني	محمد بن عبد الجليل
239	1974	11	المعاجز الشعرية (1964, - 1973)	حوليات الجامعة التونسية
31- 5	1974	12	عماد الدين الاصفهاني صاحب دوبيقات	شارل بلا
62- 33	1975	12	الدعوة الى توحيد الثقافة العربية وترقيتها	محمد رشاد الحمزاوي
88- 63	1975	12	الصحراء في معلقة لبديع (تعريب ابراهيم النجار)	اندري ميكال
97- 89	1975	12	الشكل في « حدث أبو هريرة قال ... »	محمد البعلادي
108- 99	1975	12	القصص النفساني عند الجاحظ	البشير المجدوب
255-109	1975	12	لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام	سميد غراب
55- 7	1976	13	اللغة العربية بين الثبوت والتحول : مثل من ظاهرة الاضافة ..	نهاد موسى

الصفحة	السنة	العدد	المصنوع	المؤلف
79- 57	1976	13	سابور ابن اردشير وتأسيسه « دار العلم » ببغداد	الحبيب الشاوش
102- 81	1976	13	اثبات الانية والقيمية عند ديكرات وبعض فلاسفة الاسلام او اضعاء جديدة على نظرية المعرفة عند ابن رشد	عبد المجيد القنوشي
126-103	1976	13	العلاقات الادبية بين قرطبة والقيروان في القرن الرابع والقرن والخامس للهجرة	جعفر ماجد
136-127	1976	13	الشكلانية في الادب (تعريب النجي الشملي)	ت . طودوروف
181-137	1976	13	المقاييس الاسلوبية في النقد الادبي من خلال « البيان والتبيين » للجاحظ	عبد السلام المدي
192-183	1976	13	من رسالة جاحظية في تفضيل البطن عن الظهر	شارل بلا
209-193	1976	13	رسالة لابن البناء المراكشي في الاعداد الثمانية والزائدة والناقصة والتحاشية	محمد سويبي
224-211	1976	13	من شعر ابن ابي الضياف	رياض الرزوقي
199- 1	1977	14	المصطلحات اللغوية الحديثة في اللغة العربية	محمد رشاد الحمزاوي
16- 7	1977	15	مساهمة في دراسة شخصية علي ابن غزاهم	محمد رشاد الحمزاوي
81- 17	1977	15	الشريف الرضي والشريف المرتضى تقريب الطالبين	الحبيب الشاوش
94- 83	1977	15	موقف النقاد القدامى من شعر الحكمة والزهد	محمد عبد السلام
123- 95	1977	15	محاولة في وضع أسس المجبة العربية : تعبير ومنهج	محمد رشاد الحمزاوي
159-125	1977	15	معجم لمصطلحات النقد الحديث ..	حمادي صمود
177-161	1977	15	كتاب طبقات المشايخ لابي العباس احمد بن سعيد الدرجميني	الحبيب الجنحاني
26- 7	1978	16	لم أعرب الفعل المضارع ؟	عبد القادر المهيري
43- 27	1978	16	حساب الوفق	محمد سويبي

الصفحة	السنة	العدد	العنوان	المؤلف
63-45	1978	16	الفصاحة فصاحات أو : الدعوة الى ضرورة مراجعة اصول الفصاحة ...	محمد رشاد الحمزاوي
102-65	1978	16	كتب الفتاوي وقيمتها الاجتماعية : مثال نوازل البرزلي	سعد غراب
170-103	1978	16	شاعران ثقفيان : طربح ابن اسماعيل و محمد بن عبد الله ابن نمير	الدكتور نووي حمودي علي
186-171	1978	16	الانفجار السكاني ومشكل التزوج من الأرياف الى المدن في الجمهورية التونسية	حافظ ستهم
225-187	1978	16	السري السقطي ونشأة المدرسة البغدادية في التصوف	توفيق بن عاصر
240-227	1978	16	خواطر حول نظرية التعليم من خلال كتاب رفاة رافع الطهطاوي : « المرشد الأمين للبنات والبنين » ..	محمد صالح المراكشي
24-5	1979	17	الاستعمارة اللغوية قديما وحديثا : منزلتها من التوليد اللغوي وأثره المعجم العربي الحديث	محمد رشاد الحمزاوي
73-25	1979	17	شعراء افريقيون معاصرون للدولة الفاطمية (تابع)	محمد البعلاوي
94-75	1979	17	دور الحدود بالشبهات	أحمد بكير
116-95	1979	17	منهج ابن البيطار في معالجة المصطلح النباتي والصيدلي	ابراهيم بن مراد
182-117	1979	17	الرسالة المفيدة في شرح القصيدة علاقة المغازي بالسير	الحبيب الفقي
191-183	1979	17	النظام اللغوي بين الشكل والمعنى من خلال كتاب تمام حسان « اللغة العربية معناها ومبناها »	محمد المختار العبيدي
229-193	1979	17	مفهوم الرحلة من خلال كتاب محمد بريم الخامس « صفوة الاعتبار في مستودع الأمصار والاقطار »	محمد صالح المراكشي
241-231	1979	17	حول موقف ابن رشد من علم الكلام والتأويل	الحبيب الفقي
29-7	1980	18	ابن الدبوع مؤرخ اليمن وزبيد ..	واغسي دغفوس

الصفحة	السنة	العدد	العنوان	المؤلف
88- 75	1980	18	الصوفية والعقيدة الجبرية	توفيق بن عامر
			اعتقادات المعتزلة والقدرية	محمد بن عبد الجليل
214- 89	1980	18	والصفاتية والحشوية وفرقها من كتاب : « الكشف والبيان » للقلهاني	
256-215	1980	18	« ملوك سبا وذو ريدان وحضرموت ويعنت »	مندر البكر
282-257	1980	18	خواطر هيكلية في كتاب سيويه و (كتب) من جاء بعده من النحاة	عبد الجبار بن غريبة
304-283	1980	18	استيطان القبائل البربرية في شمال افريقيا قبل الاسلام	عبد الواحد ذنون طه
331-305	1980	18	مراجعة لفهارس كتاب « الامتاع والمؤانسة »	توفيق بن عامر
184- 5	1980	19	اشعار لابن سهل الاسرائيلي لم تنشر	محمد قوبعة
41- 7	1981	20	مساهمة الانارة في الحياة الثقافية بالاندلس	الشاذلي بويحي
55- 43	1981	20	كتاب علل النحو لابن الوراق ..	عبد القادر المهيري
135- 57	1981	20	ادب ايام العرب	محمد البعلاوي
189-137	1981	20	معنى الغناء في اغاني الحياة ..	سليم ريدان
212-191	1981	20	تطور الحساسية الاندلسية ..	
224-213	1981	20	العلم ومنزلته في الجدل الفكري	عبد المجيد البدوي
289-225	1981	20	السفر وابعاده في « السمان والخريف »	صالح حيزم
10- 7	1982	21	صالح القرمادي	المنجي الشملي
17- 11	1982	21	محمد المزوقي	محمد البعلاوي
29- 19	1982	21	مكانة ابن منظور المعجمة باعتبار معنى « المدونة »	محمد رشاد الحمزاوي
84- 31	1982	21	ابو الملا المعري شاعرا	محمد البعلاوي
104- 85	1982	21	دراسة سور القرآن وآيه شكلا ومحتوى (معرب محمد المختار العبيدي)	ر . بلاشير

الصفحة	السنة	العدد	العنوان	المؤلف
201-105	1982	21	«النجاشي الحارثي أخباره وأشعاره منزلة بعض عناصر المعجم العربي الحديث من الدراسات اللغوية الحديثة	صالح البكاري والطبيب المعاش وسعد غراب محمد رشاد الحمزاوي
225-203	1982	21	
15- 7	1983	22	حمادي الساحلي
33- 17	1983	22	محمد سويسي
164- 35	1983	22	التداخل اللغوي والثقافي في كتاب « الاعتماد » لأحمد ابن الجزار القيرواني	ابراهيم بن مراد
173-165	1983	22	ملاحظات حول مصطلحات « الكتاب » لسيبويه	محمد رشاد الحمزاوي
189-175	1983	22	التعليل و « نظام اللغة »	عبد القادر المهيبي

I - 2 - تقديم الكتب حسب الورد في المجلة

الصفحة	السنة	المدد	المصنف	الموضوع
294-275	1974	11	الشاذلي بويحي	« ورقات عن الحضارة العربية بافريقيا التونسية » تأليف حسن حسني عبد الوهاب
302-295	1974	11	الحبيب الشاوش	« محمد الخضر حسين ، حياته وأثره » ، تأليف محمد مواعدة ..
271-259	1975	12	الشاذلي بويحي	« اعمال المؤتمر الاول للدراسات ثقافات البحر الابيض المتوسط المتأثرة بالفكر العربي البربري » : نشر م . قلاي M. Gallay بمساعدة د . مرشال D. Marshall
281-274	1975	12	محمد اليعلاوي	« ديوان المعتمد بن عباد » ، جمع وتحقيق الدكتور رضا السويسي ..
290-284	1975	12	عبد المجيد الشرني	« تحفة [الأريب] » ، لعبد الله الترجمان ، تأليف مبقال دي ايلزا
240-227	1976	13	رفاد الحمزاوي	« نظريات ابن جني النحوية » ، تأليف عبد القادر المهيري ، منشورات الجامعة التونسية ، تونس 1973
249-241	1976	13	الشاذلي بويحي	« حياة وأثار الشاعر الاندلسي ابن خفافة » ، تأليف حمدان حجاجي ،
255-251	1976	13	الحبيب الشاوش	« احكام السوق » تأليف يحي بن عمر ، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب
270-257	1976	13	حمادي صمود	« عبد القاهر الجرجاني : بلاغته ونقده » تأليف الدكتور أحمد مطلوب
190-181	1977	15	الشاذلي بويحي	« رسالة في العلم » ، تأليف شارل بلا
197-191	1977	15	الشاذلي بويحي	« كتاب العلم » للحارث ابن اسد الحاسبي تحقيق محمد العابد مزالي
206-199	1977	15	الطيب الماش	« وضاح اليمن ، الشاعر وقصته » تأليف رضا الحبيب السويسي ..
250-243	1978	16	الشاذلي بويحي	« مباحثات ودراسات ادبية » ، تأليف محمد الحليوي

الصفحة	السنة	العدد	المؤلف	الموضوع
273-251	1978	16	« طه حسين » تأليف الدكتور حمدي السكوت والدكتور ياسين جوتر ،	عبد الجبار بن فريفة
263-245	1979	17	« الاسلام أمس غدا » تأليف : محمد أركون ولويس قادري ..	الشاذلي بويحيى
273-265	1979	17	« تيسير تعليم اللغة العربية » ، (ندوة الجزائر 1976 م)	عبد القاهر المهيدي
281-275	1979	17	« مطلع الفوائد ومجمع الفرائد » لجمال الدين بن نباتة المصري تحقيق الدكتور عمر موسى باشا	الحبيب الشاوش
305-283	1979	17	« لعبة الحلم والواقع » (دراسة في أدب توفيق الحكيم) تأليف جورج طرابيشي	عبد الجبار بن فريفة
341-335	1980	18	« المحمودون من الشعراء » ، للقبطي في طبعة ثالثة	الشاذلي بويحيى
358-343	1980	18	« الأسد والغواص » ، تحقيق الدكتور رضوان السيد	صالح البكاري
274-243	1981	20	« الفكر العربي ومركزه في التاريخ » تأليف : دي لاسي أوليري ، تعريب اسماعيل البيطار ،	محمد الرزقي
286-275	1981	20	« الشرط في القرآن » تأليف عبد السلام المدي ومحمد الهادي الطرابلسي	محمد المختار العبيدي
299-287	1981	20	« غريب الحديث » : لابن فتيبة ، تحقيق ودراسة للدكتور رضا السويسي	الباجي القمري
303-301	1981	20	« الزاهر في معاني كلمات الناس » : تحقيق الدكتور صالح حاتم الفاضل	صالح البكاري
308-305	1981	20	« حسن التوصل الى صناعة الترسيل » تأليف : شهاب الدين الحلبي ، تحقيق ودراسة أكرم عثمان يوسف	صالح البكاري
312-309	1981	20	« آل المهلب بن أبي صفرة ودورهم في التاريخ حتى منتصف القرن الرابع الهجري » تأليف : الدكتور نافع توفيق العبود	صالح البكاري

الصفحة	السنة	العدد	المؤلفون	المؤلف
323-313	1981	20	« المعجم المفهرس لكتاب سيبويه » بقلم : جزار تروبو	المنصف عاشور
244-229	1982	21	« الاسلام ديننا ومجتمعنا » : لحمد أركون وموديس بورمانس	الشاذلي بويحيى
254-243	1982	21	« شمر منصور النمري » : تحقيق الطيب المشاش	محمد اليملاوي
263-255	1982	21	« الأغلبة : سياستهم الخارجية » الدكتور محمود اسماعيل	محمد المختار العبيدي
280-265	1982	21	« النمر والثلث » : تحقيق عبد القادر المهيدي	ابراهيم السامرائي
198-193	1983	22	« الاصول » : للدكتور تمام حسان	المنصف عاشور
218-199	1983	22	« خير الدين التونسي » : مقدمة كتاب اقوم السالك ، تحقيق الدكتور معين زيادة	محمد الهادي عيسى
222-217	1983	22	« دراسات في الادوات النحوية » للدكتور مصطفى النحاس	المنصف عاشور
245-223	1983	22	« قراءة السنية للتراث اللغوي المربي الاسلامي » : لميخائيل ج كارتر	محمد رشاد الحمزاوي
271-247	1983	22	عشر سنوات من البحث الجامعي الفرنسي	محمد الهادي عيسى
283-273	1983	22	« كتاب الاشارة الى ادب الامارة » للمراي ، تحقيق الدكتور رضوان السيد	يوسف الحشاشي
292-285	1983	22	« الحشيشة » لبرنار لويس	الصادق الميساوي

II - فهرس الأبحاث حسب ترتيب المؤلفين الأبجدي

الصفحة	السنة	العدد	المؤلف	الموضوع
213	1981	20	البدوي (عبد المجيد)	« العلم ومنزلته في الجدل الفكري » من خلال أم القرى للكواكبي ومشكلات الحضارة لسيد قطب
105	1982	21	البكاري	النجاشي الحارثي
215	1980	18	البكر المنذر	ملوك سبأ وذو ريدان وحضر موت
141	1974	11	البكوش (الطيب)	النظريات الصوتية في كتاب سيبويه
75	1979	17	بكير (أحمد)	درء الحدود بالشبهات
5	1975	12	بلا (شارل)	عماد الدين الإصفهاني صاحب دويقات
183	1976	13		من رسالة جاحظية في تفضيل البطن على الظهر
85	1982	21	بلاشير (رجيس)	دراسة سور القرآن (تعريب م.م. العبيدي)
187	1978	16	بن عامر (توفيق)	السري السقطي ونشأة المدرسة البغدادية
75	1980	18		الصوفية والعقيدة
305	1980	18	بن عبد الجليل (محمد شبيب)	مراجعة فهارس الامتاع والمؤانسة اعتقادات المعتزلة والقدرية
89	1980	18		خلافة عثمان وعلي من ك. الكشف والبيان
179	1974	11	ابن مراد (إبراهيم)	التداخل اللغوي والثقافي في ك الاعتماد
35	1983	22		منهج ابن البطار في معالجة المصطلح
95	1979	17	بويحيى (الشاذلي)	ساهمة الافارقة في الحياة الثقافية بالاندلس في عصر الطوائف والرابطيين
7	1981	20		
161	1977	15	الجنحاني (الحبيب)	ك طبقات المشايخ للدرجيني ..
5	1979	17	الحمزاوي (محمد رشاد)	الاستعارة اللغوية قديما وحديثا
27	1974	11		التداخل الاسلوبي

الصفحة	السنة	العدد	المصنوع	المؤلف
33	1975	12	توحيد المصطلحات	الحزاي (محمد رشاد)
45	1978	16	الفصاحة فصاحات	
95	1977	15	محاولة في وضع أسس المعجمة العربية	
7	1977	15	مساهمة في دراسة شخصية علي بن غزاهم	
199- 1	1977	14	المصطلحات اللغوية الحديثة في العربية	
11	1982	21	مكانة ابن منظور المعجمة	
165	1983	22	ملاحظات حول مصطلحات الكتاب	
203	1982	21	منزلة بعض عناصر المعجم العربي	
225	1981	20	السفر وأبعاده في « السمان والخريف »	حيزم (صالح)
239	1974	11	الفهارس العشرية (1964-1973)	حوليات الجامعة
31	1980	18	ابن الديبع مؤرخ اليمن وزبيد	دغفوس (راضي)
191	1981	20	تطور الحاسبة الاندلية ..	ريدان (سليم)
137	1981	20	معنى الغناء في « أغاني الحياة »	
7	1983	22	الصادق النزولي	الساحلي (حمادي)
171	1978	16	الانفجار السكاني	سهم (حافظ)
17	1983	22	ألفية ابن الجزار	سويسي (محمد)
27	1978	16	حساب الوق	
193	1976	13	رسالة لابن البناء في الاعداد ..	
57	1976	13	سابور بن اردشير وتأسيسه « دار العلم » ببغداد	الشاوش (الحبيب)
17	1977	15	الشريف الرضي والشريف المرتضى تقريبا الطالبين	
193	1979	17	النظام اللغوي بين الشكل والمعنى	الشريف (صلاح الدين)
127	1976	13	الشكلانية في الادب (ترجمة) ..	الشمل (منجي)
7	1982	21	صالح القرمادي	
125	1977	15	معجم لمصطلحات النقد الحديث	سمود (حمادي)
153	1974	11	اضافات وتنقيحات على بعض اشعار اللزوميات	الطرابلسي (محمد الهادي)

الصفحة	السنة	العدد	الموضوع	المؤلف
257	1980	18	استيطان القبائل البربرية في شمال افريقيا قبل الاسلام	طه (عبد الواحد ذنون)
127	1976	13	الشكلانية في الادب	طودوروف (ت)
83	1977	15	موفق النقاد القدامى من شعر الحكمة والزهد	عبد السلام (محمد)
183	1979	17	علاقة المفازي بالسير	المبيدي (محمد المختار)
105	1982	21	النجاشي الحارثي	العشاش (الطيب)
103	1978	16	شاعران ثقافيان	علي (نوري حمودي)
65	1978	16	كتب الفتاوي	غراب (سعد)
109	1975	12	« لحن الموام » للسكوني	
105	1982	21	النجاشي الحارثي	
117	1979	17	الرسالة المفيدة لابن الوليد ..	فقي (الحبيب)
7	1980	18	حول موقف ابن رشد من علم الكلام	
7	1974	11	الترجمة عامل من عوامل المدوى	القرمادي (صالح)
184- 5	1980	19	اشعار لابن سهل	قويعة (محمد)
103	1976	13	العلاقات الادبية بين قرطبة والقيروان في القرن الرابع والقرن الخامس للهجرة	ساجد (جعفر)
99	1975	12	القصص النفساني عند الجاحظ	المجدوب (البشير)
227	1978	16	خواطر حول نظرية التعليم من خلال كتاب رفاعة الطهطاوي « المرشد الامين للبنات والبنين »	المراكشي (محمد صالح)
231	1979	17	مفهوم الرحلة من خلال كتاب محمد بيرم الخامس « صفة الاعتبار » ..	
211	1976	13	من شعر ابن ابي الضياف	المرزوقي (رياض)
137	1976	13	المقاييس الاسلوبية في النقد الادبي من خلال البيان والتبيين للجاحظ	المسدي (عبد السلام)
175	1983	22	التعليل « ونظام اللغة » ..	المهيدي (عبد القادر)
125	1974	11	كتاب سيبويه بين التعميد والوصف	

الصفحة	السنة	العدد	المؤلف	الموضوع
43	1981	20	المهيدي (عبد القادر)	كتاب « علل النحو » لابن الوراق
7	1978	16		لم أعرب الفعل المضارع ؟
83	1974	11		مساهمة في التمرير بأراء عبد القاهر الجرجاني في اللغة والبلاغة
7	1976	13	الموسى (نهاد)	اللغة العربية بين الثبوت والتحول مثل من ظاهرة الإضافة
63	1975	12	ميكال (اندري)	الصحراء في ملقة لبيد ..
31	1982	21	اليعلاوي (محمد)	أبو العلاء المري شاعرا ..
57	1981	20		أدب « أيام العرب »
25	1979	17		شعراء أفريقيون
89	1975	12		الشكل في « حدث أبو هريرة قال »
7	1982	21		محمد المزدوقي

الصفحة	السنة	العدد	المؤلف	العنوان
27	78	16	محمد السويسي	حاب الوقف
7	80	18	الحبيب الفقي	حول موقف ابن رشد من علم الكلام والتأويل
239	74	11	محمد بن عبد الجليل	خلافة عثمان وعلي من « كتاب الكشف والبيان » للقلهاني
227	78	16	محمد صالح المراكشي	خواطر حول نظرية التعليم من خلال كتاب رفاعة الطهطاوي « المرشد الأمين للبنات والبنين »
257	80	18	هاينس غروتسفلد ترجمة : عبد الجبار بن عربية	خواطر هيكلية في كتاب سيوييه
75	79	17	أحمد بكير	درء الحدود بالشبهات
85	82	21	ريجيس بلاشير ترجمة : محمد المختار العبيدي	دراسة سور القرآن وآيه
117	79	17	الحبيب الفقي	الرسالة المفيدة في شرح القصيدة
193	76	13	محمد سويسي	رسالة لابن البناء في الأعداد التامة
57	76	13	الحبيب الشاوش	سايور بن اردشير وثأسيه « دار العلم » ببغداد
187	78	16	توفيق بن عامر	السري السقطي ونشأة المدرسة البغدادية في التصوف
225	81	20	صالح حيزم	السفر وإبعاده في « السمان والخريف »
103	78	16	نوري حمودي علي	شاعران ثقفان : طريح ابن اسماعيل ومحمد بن عبد الله بن نصير
17	77	15	الحبيب الشاوش	الشريف الرضي والشريف المرتضى ثقبيا الطالبين
25	79	17	محمد اليملاوي	شعراء افريقيون
127	76	13	ت . طودوروف ترجمة المنجي النملي	الشكلانية في الأدب
89	75	12	محمد اليملاوي	الشكل في « حدث ابو هريرة قال »
7	83	22	حمادي الساحلي	الصادق الزمرلي

الصفحة	السنة	العدد	المؤلف	العنوان
7	82	21	النجي الشلي	صالح القرمادي
63	75	12	اندري ميكال : ترجمة ابراهيم النجار	الصحراء في معلقة لبيد
39	74	11	رشاد الحمزاوي	المصدرر واللواحق وصلتها بتعريب العلوم ونقلها الى المربية الحديثة
75	80	18	توفيق بن عامر	الصوفية والعقيدة
103	76	13	جعفر ماجد	العلاقة الادبية بين قرطبة والقيروان في القرن الرابع والقرن الخامس الهجري
183	79	17	المختار المبيدي	علانة المغاوي بالسر
213	81	20	عبد المجيد البدوي	العلم ومنزله في الجدول الفكري من خلال ام القرى للكواكبي والاسلام ومشكلات الحضارة لبيد قطب ..
5	75	12	شلول بلا	عماد الدين الاصفهاني صاحب دوبيات
45	78	16	رشاد الحمزاوي	الفصاحة فصاحات او الدعوة الى ضرورة مراجعة اصول الفصاحة ..
239	74	11	حوليات الجامعة التونسية	الفهارس العشرية
99	75	12	البشير المجدوب	القصص النفساني عند الجاحظ
125	74	11	عبد القادر المهيدي	كتاب سبويه بين التعميد والوصف
161	77	15	الحبيب الجنحاني	كتاب طبقات المشايخ لابي العباس احمد بن سعيد الدرجيني
43	81	20	عبد القادر المهيدي	كتاب علل النحو لابن الوراق ..
65	78	16	سعد غراب	كتب الفتاوي وقيمتها الاجتماعية مثال نوازل البرزلي
109	75	12	سعد غراب	لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام لابي علي عمر السكوني
7	76	13	نهاد المومسي	اللغة العربية بين الثبوت والتحول مثل من ظاهرة الاضافة
7	78	16	عبد القادر المهيدي	لم اعرب الفعل المضارع ؟

المنشور	المؤلف	العدد	السنة	الصفحة
محلولة في وضع أسس المعجمية العربية : تعبير ومنهج	رشاد الحمزاوي	15	77	95
مراجعة فهارس الامتاع والمؤانسة	التوفيق بن عامر	18	80	305
محمد المرزوقي	محمد اليملاوي	21	82	11
مساهمة الافارقة في الحياة الثقافية بالاندلس في عصر الطوائف والمرابطين	الشاذلي بويحيى	20	81	7
مساهمة في التعريف بآراء عبد القاهر الجرجاني في اللغة والبلاغة	عبد القادر المهيري	11	74	83
مساهمة في دراسة شخصية علي بن غداهم	رشاد الحمزاوي	15	77	7
المصطلحات اللغوية الحديثة في اللغة العربية		14	77	7
معجم لمصطلحات النقد الحديث	حمادي صمود	15	77	125
معنى الغناء في « اغاني الحياة »	سليم ريدان	20	81	137
مفهوم الرحمة من خلال كتاب محمد بيروم الخامس « صفوة الاعتبار » ..	محمد الصالح المراكشي	17	79	231
المقاييس الاسلوبية في النقد الادبي من خلال البيان والتبيين للجاحظ	عبد السلام المدي	13	76	127
مكانة ابن منظور المعجمية باعتبار معنى المدونة	رشاد الحمزاوي	21	82	19
ملاحظات حول مصطلحات انكتاب لسوييه	رشاد الحمزاوي	22	83	165
ملوك سبأ وذو ريدان وحضر موت ويمنت	منذر البكر	18	80	215
من رسالة جاحظية في تفصيل البطن على الظهر	شارل بلا	13	76	183
منزلة عناصر المعجم العربي الحديث من الدراسات اللغوية الحديثة	رشاد الحمزاوي	21	82	203
من شعر ابن ابي الضيف	رياض المرزوقي	13	76	211

الصفحة	السنة	العدد	المؤلف	العنوان
95	79	17	ابراهيم بن مراد	منهج ابن البيطار في معالجة المصطلح النباتي والصيدلي
83	77	15	محمد عبد السلام	موقف النقاد القدامى من شعر الحكمة والزهد
105	82	21	صالح البكاري - ط. العشاش س. غراب	التجاشي الحارثي
193	79	17	محمد صلاح الدين الشريف	النظام اللغوي بين الشكل والمعنى
141	74	11	الطيب البكوش	النظريات الصوتية في كتاب سيبويه

IV. — فهرس تقديم الكتب حسب ترتيب مؤلفيها الأبجدي

الصفحة	السنة	العدد	المؤلف	عنوان الكتاب	المعرض
— أ —					
244-229	1982	21	أركون (محمد)	الاسلام ديناً ومجتمعاً	الشاذلي بويحي
263-245	1979	17	اتحاد المجمع	الاسلام أمس غداً	
273-265	1979	17	اسماعيل (محمود)	تيسير تعليم اللغة العربية : سجل ندوة الجزائر 1976 ..	عبد القادر المهيري
263-255	1982	21	أوليري (دي لاسي)	الأغلبية (184 هـ - 296 هـ) : سياستهم الخارجية	محمد المختار المبيدي
274-243	1981	20	أيلنزا (ميغال دي)	الفكر العربي ومركزه في التاريخ	محمد المرزوني
290-283	1975	12	ب -	تحفة الأريب : ترجمة ذاتية ورد اسلامي على التصاري ..	عبد المجيد الشرفي
281-275	1979	17	باشا (د عمر موسى)	مطلع الفوائد ومجمع الفرائد	الحبيب الشاوش
190-181	1977	15	بلا (شارل)	رسالة في الحلم	الشاذلي بويحي
280-265	1982	21	أين هارون (سهل)	كتاب النمر والثلث حفته وقدم له وترجمه الى الفرنسية عبد القادر المهيري	إبراهيم الساراني
323-313	1981	20	ت -	المعجم المفهرس لكتاب سيبويه	المنصف عاشور
249-241	1976	13	ح -	حياة وآثار الشاعر الأندلسي ابن خفاجة	الشاذلي بويحي
198-193	1983	22	حاجي (احمدان)	الامول	المنصف عاشور
250-243	1978	16	حسان (تمام)	مباحث ودراسات أدبية ..	الشاذلي بويحي
218-199	1983	22	الخليوي (محمد)	ز -	محمد الهادي عيسى
273-251	1978	16	زيادة (معن)	س -	عبد الجبار بن غريبة
299-287	1981	20	السكوت (د حمدي)	طه حسين	الباجي القمري
			السويسي (رضا)	غريب الحديث :	

الصفحة	السنة	العدد	المعارض	عنوان الكتاب	المؤلف
273-181	1975	12	محمد البعلاوي	ديوان المتمد بن عباد	السويسي (رضا) الغصيب
199-106	1977	15	الطيب المشاش	وضاح اليمن الشاعر وقصته	المسيد (وضوحان)
343-158	1980	18	صالح البكاري	الأسد والفواص : حكاية ومزية عربية	- ض - الضامن (حاتم) المصالح
273-183	1983	22	يوسف الحناشي	كتاب الاشارة الى أدب الامارة	- ط - طرايشي (جورج)
301-103	1981	20	صالح البكاري	الزاهر في معاني كلمات الناس الانباري (328 هـ)	- ع - عبد الوهاب (احسن) حسني
283-105	1979	17	عبد الجبار بن غريبة	لعبة الحلم والواقع : دراسة في أدب توفيق الحكيم	- ع - عبد الوهاب (احسن) حسني
251-155	1976	13	الحبيب الشاوش	احكام السوق ليحي بن عمر	- ق - القفتلي (علي بن يوسف)
275-194	1974	11	الشاذلي بويحي	ورقات من الحضارة العربية بافريقية التونسية	فلاي (ميشلين)
309-121	1981	20	صالح البكاري	آل المهلب بن أبي صفرة ..	- ك - كادير (ميخائيل ج)
245-154	1982	21	محمد البعلاوي	فهر منصور النمري	- ل - ليس (برناد)
335-141	1980	18	الشاذلي بويحي	المحمودون من الشعراء	- ل - ليس (برناد)
259-171	1975	12	الشاذلي بويحي	أعمال المؤتمر الأول للدراسات ثقافت البحر الأبيض المتوسط المتأثرة بالفكر العربي البربري ..	- ل - ليس (برناد)
223-145	1983	22	محمد رشاد الحميزاوي	قراءة السنية للتراث العربي الاسلامي : نحوي عربي من القرن الثامن الميلادي : مساهمة في تاريخ اللسانيات	- ل - ليس (برناد)
285-192	1983	22	الصادق المياوي	الحشيشة :	- ل - ليس (برناد)

الصفحة	السنة	العدد	المؤلف	عنوان الكتاب	المؤلف
					- ٢ -
197-191	1977	15	الشاخلي بويحي	كتاب العلم للحارث بن اسد الحلبسي	مزالي (محمد المشيد)
270-257	1976	13	جملاوي سمود	عبد القاهر الجرجاني	مطلوب (احمد)
302-295	1974	11	الحبيب الشاوش	محمد الخفسر حسين : حياته وآثاره	مواعدة (محمد)
240-227	1976	13	رشاد الحمزاوي	نظريات ابن جني النحوي ..	المهيدي (عبد القادر)
286-275	1981	20	محمد المختار المبيدي	الشروط في القرآن	المسدي (عبد السلام)
271-247	1983	22	محمد الهادي عيسى	البحث الجامعي الفرنسي حول العالم العربي 1968 - 1969 الى 1979	منشورات بحوث
222-219	1983	22	المنصف عاشور	دراسات في الادوات النحوية	- ن - النحاس (مصطفى)
308-305	1981	20	صالح البكاري	حسن التوصل الى صناعة الترسل : تأليف شهاب الدين الحلبسي	- ي - يوسف (اكرم عثمان)

v. — فهرس تقديم الكتب حسب ترتيب عناوينها الأبجدي

الصفحة	السنة	العدد	الماض	المعنـوان
255-251	1976	13	الحبيب الشاوش	« أحكام السوق » : تأليف يحيى بن عمر تحقيق ح عبد الوهاب
358-343	1980	18	صالح البكاري	« الأسد والفواص » : تحقيق الدكتور رضوان السيد
263-245	1979	17	الشاذلي بويحيى	« الاسلام امس غدا » : تأليف محمد أركون ولويس قاردي ..
244-229	1982	21	الشاذلي بويحيى	« الاسلام ديننا ومجتمعنا » لـ محمد أركون وموريس بورمانس
198-193	1983	22	المنصف عاشور	« الاصول : دراسة ابيستولوجية لاحوال الفكر اللغوي العربي : النحو فقه اللغة - البلاغة » ، للدكتور تمام حسان
271-259	1975	12	الشاذلي بويحيى	أعمال المؤتمر الاول لدراسات ثقافات البحر الابيض المتوسط المتأثرة بالفكر العربي البربري ، نشر م . قلالي بمساعدة د . مرشال
263-255	1982	21	محمد المختار المبيدي	« الاغلبة : سياستهم الخارجية » للدكتور محمود اسماعيل
312-309	1981	20	صالح البكاري	« آل المهلب بن أبي صفرة ودورهم في التاريخ حتى منتصف القرن الرابع الهجري » تأليف الدكتور نافع توفيق المبود
290-284	1975	12	عبد المجيد الشرفي	« تحفة [الارب] » لعبد الله الترجمان ، تأليف ميغال دي ايلزا
273-265	1979	17	عبد القادر المهيدي	تيسير تعليم اللغة العربية (ندوة الجزائر - 1976)
308-305	1981	20	صالح البكاري	« حسن التوصل الى صناعة الترسل » تأليف : شهاب الدين محمود الحلبي (725 هـ) ، تحقيق ودراسة اكرم عثمان يوسف ..
292-285	1983	22	المصادق الميساوي	« الحشيشية : الارهاب والسياسة في الاسلام الوسيط » لبرنار لويس
249-241	1976	13	الشاذلي بويحيى	« حياة وآثار الشاعر الاندلسي ابن خفاجة » : تأليف حمدان حجاجي

الصفحة	السنة	العدد	المعارض	المعنون
218-199	1983	22	محمد الهادي عيسى	« خير الدين التونسي » : مقدمة كتاب أقوم المسالك ، تحقيق الدكتور معن زيادة
222-217	1983	22	المنصف عاشور	« دراسات في الادوات النحوية » للدكتور مصطفى النحاس
281-274	1975	12	محمد اليملاوي	« ديوان المعتمد بن عباد » جمع وتحقيق الدكتور رضا السويسي ، تونس 1975
190-281	1977	15	الشاذلي بويحيى	« رسالة في الحلم » : تأليف شارل بلا
303-301	1981	20	صالح البكاوي	« الازهر في معاني كلمات الناس » تأليف : أبو بكر محمد بن القاسم الانباري (328 هـ) ، تحقيق الدكتور صالح حاتم الضامن
286-275	1981	20	محمد المختار المبيدي	« الشرط في القرآن » : تأليف عبد السلام المسدي ومحمد الهادي الطرابلسي
254-243	1982	21	محمد اليملاوي	« شعر منصور النمرى » : تحقيق الطيب العشاش
273-251	1978	16	عبد الجبار بن غريبة	« طه حين » : تأليف الدكتور حمدي السكوت والدكتور ماسدن جوتر
270-257	1976	13	حمادي صمود	« عبد القاهر الجرجاني ، بلاغته ونقده » تأليف الدكتور أحمد مطلوب
271-247	1983	22	محمد الهادي عيسى	« عشر سنوات من البحث الجامعي الفرنسي حول العالم العربي الاسلامي » منشورات « بحوث في الحضارة »
299-287	1981	20	الباجي القمري	« غريب الحديث » : تحقيق ودراسة السنية ، تأليف محمد بن عبد الله مسلم بن قتيبة ، تحقيق ودراسة للدكتور رضا السويسي ..
274-243	1981	20	محمد الرزقي	« الفكر العربي ومركزه في التاريخ » تأليف : دي لاسي أوليري تعريب اسماعيل البيطار

الصفحة	السنة	العدد	المعارض	المناشرون
245-223	1983	22	محمد رشاد الحمزاوي	« قراءة البنية للتراث اللغوي العربي الاسلامي » ليخايل ج كادتر
283-273	1983	22	يوسف الحناشي	« كتاب الاشارة الى ادب الامارة » للمراي ، تحقيق الدكتور رضوان السيد
197-191	1977	15	الشاذلي بويحيى	« كتاب العلم » للحارث بن اسد المحاسبي تحقيق محمد العابد مزالي
305-283	1979	17	عبد الجبار بن غربية	« لعبة الحلم والواقع » دراسة في ادب توفيق الحكيم تأليف جورج طرابيش
250-243	1978	16	الشاذلي بويحيى	« مباحث ودراسات ادبية » : تأليف محمد الحليوي
302-295	1974	11	الحبيب الشاوش	« محمد الخضر حسين ، حياته وآثاره » تأليف محمد موعدة
341-335	1980	18	الشاذلي بويحيى	« الحمدون من الشعراء » للقنطري في طبعة ثالثة
281-275	1979	17	الحبيب الشاوش	« مطلع الفوائد ومجمع الفرائد » لجمال الدين بن نباله المصري ، تحقيق الدكتور عمر موسى باشا
323-313	1981	20	المنصف عاشور	« المعجم المفهرس لكتاب سيبويه » بقلم جبرار تروبو
240-227	1976	13	رشاد الحمزاوي	« نظريات لابن جني النحوية » : تأليف عبد القادر المهيري منشورات الجامعة التونسية ، تونس 1973
280-265	1982	21	ابراهيم السامرائي	« النمر والثلث » : تحقيق عبد القادر المهيري
294-275	1974	11	الشاذلي بويحيى	« وديقات عن الحضارة العربية بافريقية التونسية » : تأليف حسن حسني عبد الوهاب
206-199	1977	15	الطيب العناش	« وضاح اليمن ، الشاعر وقصته » تأليف رضا الحبيب السويسي ..

VI. — فهرس تقديم الكتب حسب ترتيب العارضين الأبحدي

الصفحة	السنة	العدد	المعنـوان	المعارض
				- ب -
312-309	1981	20	آل المهلب بن أبي صفرة ودورهم في التاريخ حتى منتصف القرن الرابع الهجري لتأليف توفيق المبرور	بكري (صالح)
308-305	1981	20	حسن التوسل إلى صناعة الترسيل الشهاب الدين محمود الحلبي : تحقيق ودراسة أكرم عثمان يونس	
303-301	1981	20	الزاهر في معاني كلمات الناس لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري : تحقيق الدكتور صالح حاتم الضامن	
273-252	1978	16	طه حسين	بن غربية (عبد الجبار)
305-283	1979	17	لعبة الحلم والواقع	
263-245	1979	17	الإسلام آمن غدا لمحمد أركون ولويس قنادي	بو يحيى (الشاذلي)
244-223	1982	21	الإسلام ديننا وسجننا لمحمد أركون وموريس بور مانس	
271-259	1975	12	أعمال المؤتمر الأول لدراسات ثقافات البحر الأبيض المتوسط المتأثرة بالفكر العربي البربري	
249-241	1976	13	حياة وأثر الشاعر الأندلسي ابن خفاجة	
190-181	1977	15	رسالة في الحلم	
197-191	1977	15	كتاب العلم للحارث بن أحمد المحاسبي	
250-243	1978	16	مباحث ودراسات أدبية	
341-335	1980	18	المحمدون من الشعراء للقطبي في طبعة ثالثة	
294-275	1974	11	ورقات عن الحضارة العربية بالرقيّة التونسية	
245-223	1983	22	قراءة السنية للتراث اللغوي - الإسلامي	- ح - الحماوي (رشاد)

المصنف	السنة	العدد	الموضوع	المؤلف
240-227	1976	13	نظريات ابن جني النحوية ..	الحمز، اوي (محمد رشاد)
283-273	1983	22	كتاب الاشارة الى ادب الامارة ..	الحناشي (يوسف)
				- ر -
274-243	1981	20	الفكر العربي ومركزه في التاريخ	الرزقي (محمد)
				- س -
280-265	1982	21	كتاب النمر والشعلب لسهل بن هارون ..	السامرائي (ابراهيم)
				- ش -
255-251	1976	13	احكام السوق ليحي ابن عمر ..	الشلاوش (الحبيب)
302-293	1974	11	محمد الخضر حسين ، حياته وآثاره ..	
281-275	1979	17	مطلع القوائد ومجمع الفرائد ..	
290-283	1975	12	تحفة الارب ، ترجمة ذاتية ورد اسلامي على النصاري ..	الشرافي (عبد المجيد)
				- ص -
270-257	1976	13	عبد القاهر الجرجاني : بلاغته وتقده ..	صمود (حمادي)
				- ع -
222-219	1983	22	دراسات في الادوات النحوية ..	عاشور (المنصف)
198-193	1983	22	دراسة ابيتمولوجية ..	
323-313	1981	20	المعجم المفهرس للكتاب سيويه	
263-255	1982	21	الاغالية : سياستهم الخارجية	المبيدي (محمد المختار)
286-275	1981	20	الشرط في القرآن ..	
206-199	1977	15	وضائح اليمن ..	العشاش (الطيب)
218-199	1983	22	خير الدين التونسي ..	عيسى (محمد الهادي)
271-247	1983	22	عشر سنوات من البحث الجامعي	
				- ق -
299-288	1981	20	غريب الحديث ..	القمرتي (الباجي)

الصفحة	السنة	العدد	المنوان	المعارض
				- ٢ -
273-265	1979	17	تيسير تعليم اللغة العربية	المهيري (عبد القادر)
292-285	1983	22	سجل ندوة الجزائر 1976 الحثيثية	الميساوي (الصادق)
				- ي -
281-273	1975	12	ديوان المعتمد ابن عباد	اليعلاوي (محمد)
254-245	1982	21	شعر منصور النموي	

تقديم الكتب

الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي

تأليف : د . جابر أحمد عصفور ، دار
المعارف بمصر : القاهرة

بدون تاريخ 452 ص

تقديم : الصادق المساوي

« الصورة الفنية » مصطلح حديث ، صيغ تحت وطأة التأثير بمصطلحات النقد الغربي والاجتهاد في ترجمتها ، ولكن القضايا التي يثيرها هذا المصطلح الحديث موجودة في التراث وإن اختلفت طريقة العرض والتناول (1) . وقد عالج النقد العربي قضية « الصورة الفنية » معالجة تتناسب مع ظروفه التاريخية والحضارية فاهتم كل الاهتمام بالتحليل البلاغي « للصورة القرآنية » وركز على دراسة الصور الشعرية عند فحول الشعراء كأبي تمام والبُحترى وابن المعتز (2) .

وقد قدر المؤلف أن الكشف عما توصل إليه التراث النقدي والبلاغي لا يتم إلا بدراسة مفهوم « الخيال » . لذلك عرض - في الفصل الأول - لأراء الفلاسفة الاسلاميين الذين درسوا « الخيال الإنساني » وطبيعته وتحدثوا عن

(1) المقدمة ص 5 .
(2) ص 6 .

الخيال الشعري ووظيفته فذهبوا إلى أن « المتخيلة » قوة تنوسط بين « الحسن » و « العقل » يتصف عملها بال «حسية» و « التجريد » أي أنها تنتزع من الموجودات صورها ثم تؤلف بينها لتبتكر منها مجردات لا علاقة لها بالاجسام وأعراضها . وقد أكد الاسلاميون من « شراح أرسطو » أن منزلة « المتخيلة » دون منزلة العقل ومن هنا رفعوا من قيمة « العقل » واعتبروه « الوسيلة المثلى » لبلوغ « المعرفة اليقينية » وحقروا من شأن « المتخيلة » وقالوا عنها إنها شيء « باطل مهذار ، يلفق الباطل تلفيقا ويخلق الزور اختلاقا » على حدّ عبارة الشيخ الرئيس (3) . ولم يشذّ عن هذا الرأي إلا المتصوفة الذين « منحوا الخيال اسمى ما يمكن أن يناله من قداسة وتقدير طوال عصور الفكر العربي (4) » وقد افترض الفلاسفة أن الشعر عملية « تخيلية » لا تتم إلا في رعاية العقل : إذ يستمدّ الشاعر من المتخيلة مادته ثم يعرض ما كان له منها على العقل الذي يختار ويُنخّل ويحكم (5) . وقد انتقلت المفاهيم المتعلقة « بالخيال » من دائرة البحث الفلسفي إلى دائرة البحث البلاغي فتأثر النقد بموقف الفلاسفة وغدا « التخيل » مرادفا للمخادعة والابهام والكذب حتى إن عبد القاهر الجرجاني قسم المعاني إلى « تخيلية » و « حقيقة » وجعل المعنى « التخيلي » « ضربا من الدعوى الباطلة التي تخادع النفس وتربها ما لا ترى (6) » وهكذا أصبح « التخيل » - وهو قوام الشعر - « قياسا خادعا يقوم على مقدمات كاذبة تُوهم المُستَلْقَى بمعانٍ مضلّة (7) » . ولا عجب في مثل هذا الموقف فالجرجاني كان شافعي المذهب ، شعري العقيدة وهما صفتان تميلان بصاحبهما إلى اتخاذ موقف أخلاقي صارم في الموازنة بين « التخيل » و « التصديق » . أمّا « الزمخشري » المعتزلي فقد كان أكثر تحورا

(3) ص 49 .

(4) ص 51 .

(5) ص 69 .

(6) ص 80 .

(7) ص 82 .

من الجرجاني إذ نظر إلى « التخييل » على أساس أنه تمثيل للمعاني المجردة وطريقة من طرائق تجسيم « المعنوي » وتجسيده للحس⁽⁸⁾ .

وتحدث المؤلف في الفصل الثاني عن البيئات التي أسهمت في « توضيح الأصول الأولى لمبحث الأنواع البلاغية للصورة الفنية » وهي ثلاث :

(1) بيئة اللغويين

(2) بيئة المتكلميين

(3) بيئة الفلاسفة .

أمّا اللغويون فقد لاحظوا كثرة التشابه في الشعر الجاهلي فربطوا بين « الشاعرية » والقدرة على التشبيه المبتكر الذي عدّوه أصلاً من أصول الشعر⁽⁹⁾ . وفي ذلك شيء من الطرافة ولكنهم شغلوا بالتشبيه عمّا سواه من الأنواع البلاغية ولم يحاولوا النظر إليه من خلال تصوّر متماسك لطبيعة الفن الشعري⁽¹⁰⁾ .

أمّا المتكلمون من المعتزلة فقد انطلقوا من مبدأ « التوحيد » لينزّها الألوهية عن كلّ ما قد يؤدي إلى التجسيم فركّزوا أبحاثهم على « المجاز » . وكانت طريقتهم تقوم على « التأويل » : فلكل صورة مجازية معنيان : أولهما ظاهر وثانيهما لا يدرك إلّا بضرب من الاستدلال والقياس . فتوقفوا مثلاً عند قوله - تعالى - « واتخذ الله إبراهيم خليلاً⁽¹¹⁾ » واستبعدوا المعنى العام لكلمة « الخليل » وألحوا على معنى فرعي آخر يدعمه الشعر القديم وهو معنى « الفقير » كما في قول « زهير » :

(8) ص 83 .

(9) ص 113 .

(10) ص 121 .

(11) سورة النساء - الآية 125 .

وإنَّ أُنَاهُ خَلِيلٌ يَسُومَ مَسْأَلَةً يَقُولُ لَا غَائِبٌ مَالِي وَلَا حَرَمٌ (12) ويرى المؤلف أن منهج المعتزلة في معالجة « المجاز » جعل من نظرتهم نظرة جامدة (13) إذ كانوا ينطلقون دائما من تصوّر عقلي يقوم على افتراض علاقة بين أصل نظري وفرع ظاهر . أمّا الفلاسفة فقد حاولوا أن يتأملوا الفن الشعري بعيدا عن المؤثرات الدينية التي قيّدت المتكلمين (14) فأدركوا العلاقة المتينة بين « المحاكاة الارسطية » والتشبيه والاستعارة وانتهوا إلى القول بأن هذه « الأنواع البلاغية » هي التي تحقّق « القول الشعري » . وهو أمر لم يبلغه اللغويون ولا أدركه المتكلمون ولكنهم — مع ذلك — ساهموا في « تشويه » مفهوم « الصورة الفنية » عندما نظروا إلى الشعر باعتباره قسما من أقسام المنطق وقياسا من أقيستته (15) .

وخصّص المؤلف الفصل الثالث من كتابه لدراسة طبيعة التشبيه والاستعارة مؤكدا « أن الأنواع البلاغية عديدة ومن الصعب أن نتوقّف عندها جميعا لأنه لا مفرّ من التكرار (16) » . وقد اختار دراسة التشبيه لأنه « أكثر الأنواع البلاغية أهميّة بالنسبة للناقد (كذا) القديم (16) » أمّا الاستعارة فقد اهتمّ بها لأنها « توضّح النتائج التي ترتبت على فهم القدماء لفاعليّة الخيال الشعري (16) » . وقد أدرك النقاد العرب أن التشبيه يُفيد « الغيريّة » إذ هو يُوقع « الائتلاف » ولا يوقع « الاتحاد » وذهبوا إلى أنه لا يكون ناجحا إلّا إذا استند إلى قدر أكبر من الصفات المشتركة بين المشبه والمشبه به . ومن هنا راحوا يؤكدون أنه لا يقع إلّا على الأعراض دون الجواهر ملحقين على ضرورة

(12) من قصيدة في مدح هرم بن سنان مطلعها :

قف بالديار التي لم يعمّها القدم

ديوان زهير ط. دار صادر - بيروت 1964 . والبيت في « ابن عقيل » 132/2 و سيبويه

436/1 وابن هشام 552 .

(13) ص 146 .

(14) ص 109 .

(15) ص 179 .

(16) ص 178 .

التناسب المنطقي بين طرفيه . وهو تناسب لا يكون إلا إذا قام على سند عقلي واضح (17) . ويعتبر المؤلف أن هذا الفهم لطبيعة التشبيه جعل القدامى يُهمَلون الحديث عن المحتوى الوجداني للتشابه ليركّزوا على صِفَتَيْ «الوضوح» و«التمايز» وذلك ما جعلهم يعجزون عن تقدير ثراء التشبيهات الأصلية (17) .

أما الاستعارة فقد اعتبروها «انتقالا في الدلالات» أو «تعليقا للعبارات على غير ما وضعت له في أصل اللغة من جهة النقل» (18) . وقالوا إن هذا الانتقال لا يصحّ إلا إذا قام على علاقة عقلية صائبة تيسّر التحوّل من ظاهر الاستعارة إلى حقيقتها وأصلها . وذهب المؤلف إلى أن هذه النظرية تذكّر بنظرتهم إلى التشبيه . فلا بدّ أن تخضع الاستعارة لمبدأ التناسب العقلي حتّى لا تتداخل الأطراف وحتّى تتحقّق صفتا «الوضوح» و«التمايز» . ثمّ انتقل المؤلف إلى دراسة مفهوم «التصوير والتقديم الحسي» في مؤلفات القدامى ونبّه إلى أن «الرّماني» كان قد برّز في هذا الباب حين ربط «إعجاز القرآن» بقدرة استعاراته على تقديم ما هو معنوي في صورة حسية . غير أن البلاغيين ظلوا يتعاملون مع «التصوير» في نطاق ضيق محدود لا يتجاوز وصف الأشياء ونقلها نقلا بارعا لطيفا (19) . ولعلّ السرّ في ذلك راجع إلى أنّهم فهموا نظرية «المحاكاة الارسطية» فهما محدودا (20) .

وختم المؤلف كتابه بفصل خصّصه لدراسة «أهمية الصورة ووظائفها» فلاحظ أن القدامى توقّفوا عند الجانب النفعي المباشر للصورة وقالوا إنها وسيلة من وسائل التأثير في المتلقي : توجّه سلوكه ومواقفه إلى أفعال مقصودة وتحاول إقناعه بفكرة من

(17) ص 193 .

(18) ص 223 .

(19) ص 223 .

(20) ص 338 .

الافكار (21) لذلك هي تتوسل « بالشرح والتوضيح » (22) وتلجأ إلى المبالغة (23) وتعتمد مبدأ « التقييد والتحسين » (24) . ويذهب المؤلف إلى أن هذه النظرة جعلت من الصورة الفنية أسلوباً جامداً من أساليب الاقناع ونوعاً من أنواع الاستدلال المنطقي (25) العجاف . ونبه المؤلف إلى أن النقاد لم يهتموا الحديث عن الجانب الفني الخالص للصورة ، فقد أشاروا إلى المتعة التي تحدثها في نفس المتلقي (26) . غير أنهم ألحوا كثيراً على ضرورة استيعاب الموصوفات في أجزائها وتفاصيلها وفاتهم أن هذه المسألة قد لا تناسب مع طبيعة الصورة الفنية (27) .

إن هذه الدراسة الهامة تستحق كل تنويه لما بذله الدكتور جابر عصفور من جهد في تدبر التراث النقدي والبلاغي تدبر المحقق الذي يحيط بالمسائل ثم يحللها ليبرز ما فيها من أصالة أو زيف .

الصادق المساوي

(21) ص 364 .

(22) ص 369 .

(23) ص 380 .

(24) ص 390 .

(25) ص 402 .

(26) ص 402 .

(27) ص 415 .

الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر

تأليف : الدكتور عبد الحميد جيدة
الطبعة الاولى : مؤسسة
نوفل بيروت 1980 - 398
صفحة

تقديم : عبد الله صولة

1 - التقديم :

يمثل الشعر العربي المعاصر بأشكاله التي لاحد لها ولغته التي تنهل من كل صوب وحذب وصوره الموعلة في الغموض إلى حد كبير وبخلفياته الإيديولوجية السافر منها والباطن أخطر ظاهرة أدبية تعترض سبيل القارئ العربي وهي لئن لم تستطع أن تجد حسن الصدى لدى البعض من خصومها فتقنعهم بضرورة ظهورها وحميتة فإنها قد استرعت انتباههم ولفتت نظرهم فراحوا ينكرونها ويتحفظون منها (1) .

غير أن هذا الشعر ما فتىء منذ أواخر الأربعينات خاصة يتسرّب غزيرا دافقا بين دفتي المجلّات فالمجموعات الصغيرة فالمجلّدات وضعفت صولة

(1) انظر على سبيل المثال لا الحصر :
- الأستاذ أحمد عبد السلام : المباحث (تونس) المعدادان 33 و 34 . السلسلة الجديدة ديسمبر 1946 مقال : في الشعر .
- الأستاذ الشاذلي بويحيى : الفكر (تونس) عدد 8 ماي 1966 مقال العرب وأدبهم (ص ص 17 - 2) .

الشعر الكلاسيكيّ ونخبا بريق له كان عجيبا مع أحمد شوقي (1932) ونحلت الساحة الشعرية للشعراء المجددين فطفقةوا يتشاكسون ويختلفون بعد أن تمّ لهم الاستيلاء على « مملكة الشعر » لكنّها مملكة بلا ربّ .

وصادف أمر هذا الشعر هوى في نفوس أغلب النقاد فطفقوا ينظرون له ويتناظرون ويدافعون عنه ويتدافعون متبئين خصومات الشعراء المجددين أنفسهم فتشعبت شعاب وسدت سبل ولم تستطع المنشورات النقدية في شكل كتب مفردة صغيرة الحجم عادة وفي شكل مقالات سريعة عادة إلا أن تزيد الأمر غموضا وتعقيدا .

غير أن هذا الشعر قد بدأ أخيرا يلج الجامعات العربية وفي أعلى مستوياتها العلمية ويتمثل اليوم في رسالة دكتوراه ناقشها أساتذة جامعيون من جامعة مصر (2) وتحمل الرسالة عنوان « الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر » وتحتوي على تمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة فقاومة المصادر والمراجع والفهرست وتفاصيل ذلك كما يلي :

(1) التمهيد : الثورة والتمرد في الشعر العربي المعاصر (ص ص 13-53) .

(2) الباب الأول : روافد الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر (ص ص 55 - 167) ويحتوي على مقدمة وفصاين :

— الفصل الأول : الرافد التراثي

— الفصل الثاني : الرافد الأوربي

(3) الباب الثاني : الشعر العربي المعاصر وروح العصر : دراسته تحليلية في المضمون (ص ص 169 - 287) ويشتمل على فصلين تتصدر كليهما مقدمة وجيزة :

(2) وهم الدكاترة : محمد زكي المشاوي رئيسا ومحمد مصطفى هدارة مشرفا وعزالدين إسماعيل عضوا .

— الفصل الأول : المذاهب الأوربية المعاصرة (...) في الشعر العربي المعاصر .

— الفصل الثاني : العناصر الموضوعية الجديدة في الشعر العربي المعاصر .

(4) الباب الثالث : الابداع الفني في الشعر العربي المعاصر : دراسة تحليلية في عناصر الشكل (ص ص 289 — 374) ويشتمل على فصلين تصدّرت كليهما مقدّمة :

— الفصل الأول : الاتجاهات الجديدة في بناء القصيدة العربية —
— الفصل الثاني : العناصر الجمالية الجديدة في الشعر العربي المعاصر .

(5) الخاتمة : أهمّ نتائج البحث (ص ص 375 — 379) .

(6) المصادر والمراجع وفهرست الموضوعات (ص ص 381 — 398) .

يشير المؤلف في مقدّمة وجيزة صدّر بها التمهيد إلى صعوبة الموضوع وتحديد فترته من سنة 1950 إلى اليوم ويعزو منشأ هذه الصّعوبة إلى غزارة الاتجاهات والتيّارات الأدبية الجديدة كما يشير إلى أنّه قد قضى في بحثه هذا حوالي سبع سنوات سعى خلالها إلى التنقيب في المراجع القديمة والحديثة والمجلّات والصّحف وإلى حضور الندوات الأدبية ومناقشة النّقاد والاستماع إلى آرائهم ومشاهدة الشعراء المعاصرين . ثمّ يذكر بمدى افتقار المكتبة العربية إلى الدّراسات النّقديّة الخاصّة بهذه الفترة فكان لزاما عليه — كما يقول — أن يعود إلى « المراجع الغربيّة لمعرفة أصول الفلسفة الفنّية للاتجاهات الشعريّة الجديدة » (ص ص 13—14) . وهكذا يضع المؤلف يده منذ البداية على جوهر المسألة في الشعر العربي الحديث هذا الشعر الذي لا يتورّع أصحابه عن إعلان انتمائهم إلى المدارس الشعريّة الحديثة في الغرب وذلك على صعيديّ التنظير والممارسة .

ثمّ يعمد المؤلف إلى تذكيرنا بالغاية من بحثه وتتمثل حسب قوله في أن يضع حدًا للجدل القائم حول طبيعة هذا الشعر الجديد ومفهومه مع سعي إلى استنباط خصائص هذا الشعر ومميزاته الفنية وتتبع روافده التراثية والإنسانية . وبذكر هذه الأهداف والمهام الكبيرة تنتهي المقدمة الوجيزة لينتقل المؤلف إلى الخوض في موضوعه الأصلي الذي يسم التمهيد فيتصدى إلى تحديد ما جاء في عنوان كتابه ليرى أنّ اتجاهات الشعر العربي المعاصر مرتبطة بوجود تيار رفض الواقع الرأهن في الشعر رفضاً إيجابياً وذلك بتقديمه البديل عنه وإقامته هيكلًا جديدًا للشعر على أنقاض ما هدمه من واقعه الرأهن ويدفع المؤلف عن هذا الشعر تهمة استئصال التراث والتعلّق بأذبال الثقافة الغربية معتمداً في ذلك آراء يوشف الخال أحد المنظرين لهذا الشعر الجديد ، فحركة الشعر العربي الحديث بعد منتصف هذا القرن هي حسب يوسف الخال : « حركة تطورية تنبع من داخل التراث العربي لا من خارجه » (ص 15) ثمّ يذهب المؤلف في دفع هذه التهمة اللائطة بالشعر العربي الحديث إلى الاستشهاد برأي طه حسين في مؤلفه « حديث الأربعاء » في طبيعة الصراع الحتمي بين القديم والجديد في كلّ عصور الأدب العربي وعن بتّ سنة الكون في حكمها لفائدة كلّ جديد دائما لينتهي المؤلف إلى القول بأنّ « مشكلة التجديد في الشعر العربي ليست جديدة بل هي قديمة » (ص 17) .

ثمّ ينتقل المؤلف إلى النظر في حركات التجديد مع الشعر الحرّ فيرى أنّها ظهرت في العراق مع نازك الملائكة وبدر شاكر السيات وعبد الوهاب البياتي ويعتبر المؤلف أنّ هذه الثورة في مطلع النصف الثاني من هذا القرن لعبت دوراً هاماً في بناء القصيدة العربية المعاصرة وأنّ قصيدة الشعر الحرّ التي استوت على شكلها الحالي تعدّ أوّل تمرّد فعليّ على الأشكال القديمة : على أنّ الباحث يرى أنّ الثورة الشعرية التي وقعت في الفترة التي حدّدها لبحثه وهي الفترة الواقعة بعد النصف الأوّل من هذا القرن كانت

أعمّ واشمل وأعمق فقد كانت ثورة في الشكل والمضمون معا ويعتمد المؤلف آراء علي أحمد سعيد (أدونيس) وبالخصوص تلك التي تضمنتها مؤلفه « زمن الشعر » ومن هذه الآراء إعتبار المجتمع العربيّ في هذه الفترة يشهد مظاهر تحوّل لكنّها « ما تزال تدور في الحدود والأشكال المتوارثة ولم تصل بعد إلى تفكيك البنية القديمة » فالمرحلة الراهنة بها رغبة إذن في الثورة « لكن دون أن تحوّل هذه الرغبة إلى فعل ثوريّ يقلب نظام العلاقات القديم ويؤسّس نظاما جديدا » (ص 17) . وهو ما ينتظره أدونيس من منظار ماركسي-لينينيّ - حسب المؤلف - من الكتابة الشعرية الحديثة .

يعتمد المؤلف بعد هذا الحديث وداخل التمهيد دائما إلى تقسيم كلامه إلى أربعة محاور فيتحدّث في المحور الأوّل وعنوانه « الشعر الثوريّ والجمهور » عن علاقة الشاعر العربيّ المعاصر مع جمهوره فلا يرى ، بالاعتماد على رأي أدونيس ، إلّا قطيعة بينهما وهجرا وذلك لانعدام الثقافة لدى هذا الجمهور بله الثقافة الثورية . إنّ الشاعر العربيّ المعاصر مرفوض من قبل الجمهور العربيّ عموما « فالجمهور البرجوازي يرفضه لأنّ قيمه تفتّت وتهار في الطّريق الجديدة التي يشقّها الفنّان الثوري العربيّ الحقيقيّ وجمهور العمّال والفلاحين لا يفهمه لأنّه لا يقدر على ذلك لانعدام الثقافة الثورية والفنية » (ص 20) .

وفي المحور الثاني « ماهية الشعر الثوري » يطرح المؤلف تساؤلات النّاقدين سهيل إدريس ومحمّد مندور عن ماهية دور الأدب : هل هو مجرد إنعكاس للثورة ومماشاة لواقعها أم خالق للثورة والمجتمع قائم لهما ؟ ويذهب إلى نفي « الثورية » عن الشعر الذي اقتصر على أن يكون صدى للثورات التي شهدتها الأقطار العربية وهو في ذلك يعتمد رأي الدكتور زكيّ نجيب محمود حين يقول : « لست أرى أنّ ثورتنا المباركة (...) قد شملت حياتنا الفكرية بالقدر الذي شملت به جوانب الحياة الأخرى : السياسية والاقتصادية والاجتماعية (...) » فالنمط الذي نسوق نشاطنا الفكريّ في إطاره

ما زال كما كان منذ قرون» (ص 32) ويربط المؤلف بين هذا الموقف الفكري وماهية الشعر الثوري فيرى أن «كلّا من أدونيس ونزار قباني قد اعتبر دور القصيدة الجديدة في أن تقود ثورة على ما راه زكيّ نجيب محمود نمطا فكريّا متقادما في ثقافتنا الرّاهنة .

وهكذا ينتقل المؤلف إلى المحور الثالث « الثورة في شعر المقاومة الفلسطينية » فيتساءل عن طبيعة هذا الشعر : أثوريّ هو أم غير ثوريّ ؟ ودون أن يجزم برأي صريح في شأنه يكتفي بعرض آراء النقاد المختلفة فهذا أدونيس لا يجده ثورياً فهو « شعر تبشير يخاطب الجمهور المكدود باللغة الشعرية السائدة ، بالشحنة العاطفية والفكرية السائدة ، بالطرق والأساليب السائدة » (ص 36) بينما ترى فئة من النقاد غير قليلة أنه عكس ذلك فهو في نظرها « الشعر الملتزم بقضايا الجماهير التي هي سند للثورة » (ص 39) .

وينتهي المؤلف إلى المحور الرابع والأخير من تمهيده وقد وسمه بـ « الثورة والتمرد على التراث » فيقسمه إلى اتجاهين متمردين : إتجاه يدعو جهارا إلى رفض الماضي بكلّ ما يحتويه من تراث وينشد الحرية المطلقة واتجاه يجد أصحابه « مثلهم الأعلى في أمثال القرامطة والإسماعيلية الباطنية والحركات الصوفية التي رفضت واقعها باستمرار إلى جانب تأثرهم المباشر بحركات الرّفص الثورية التي نقلت من الغرب ليبرالياً أو اشتراكياً ويمثل أدونيس الآن هذا الاتجاه الثاني » (ص 43) .

بعد هذا التمهيد الذي أتى على أمّهات القضايا في الشعر العربي المعاصر ينتقل المؤلف إلى الباب الأول وعنوانه « روافد الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر » فيصّدّره بمقدمة واضحة جداً ومفادها أن الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر تنبع من مصادر مختلفة متعدّدة متلوّنة فيها رافد تراثي ورافد غربيّ ورافد اسطوريّ ورافد ذاتيّ » (ص 62) .

على أنه يعتمد إلى زيادة حصرها فيجعلها رافدين إثنين عوضاً عن أربعة ويخصّ كل واحد منهما بفصل فيسمّى الفصل الأوّل الرّافد التّراثي وفيه يحشر الرّافد الأسطوري ويجعل للفصل الثاني عنوان « الرّافد الأوروبي » .

ينقسم الفصل الأوّل إلى ثلاثة « روافد صغرى » أوّلها « القران الكريم » بما جاء فيه من ظواهر التكرار والتّدوير والفواصل وبما جاء به من تعابير فنية جديدة خلقت - على حدّ عبارة المؤلّف - « زمن القراني الفني » (ص 73) الذي هزّ النفوس وأدهشها ، وهو في ذلك كالّه يقدر الأمثلة ويورد الايات واصفاً معلّلاً ، مجتهداً أو معتمداً اراء النّقاد ، باحثاً عن أثر هذه الظواهر في الشعر العربي المعاصر من خلال بعض النماذج الشعرية لبدّر شاكر السيّاب وعبد الوهاب البياتي وأدونيس . أمّا الرّافد التّراثي الثاني فيسمه الباحث بـ « الرّافد الأدبي » : شعراً ونثراً ، ويرى أنه قد أثر في بنىة القصيدة الشعرية الجديدة بتفعيله الرّجز وبالموشحات التي مهّدت مباشرة - حسب رأي المؤلّف الخاص - لخلق فنّ جديد هو الشعر الحرّ والشعر المنشور كما مهّدت إلى تعدّد القوافي . ثمّ إن هذا الرّافد الأدبي قد أثر أيضاً بظاهرة « الشعر المرسوم ويقوم على أشكال مختلفة بشكل رسوم مختلفة كالشجرة والطائر والشاهد » (ص 81) ويلاحظ المؤلّف بالاعتماد على رأي الدكتور محمّد كامل حسين في كتابه « في أدب مصر الفاطمية » أنّ هذا الشعر قد أخذ صورة أعمق على عهد الفاطميين لأنّه يمثّل اراء الأئمّة وأهل الباطن ، ويورد لنا بالصّفحة الثانية والثمانين رسم قصيدة على شكل دوحه لشاعر فاطميّ مجهول . ثمّ يذكر بعد ذلك دور الشعر المدور كرافد تراثي وهو يعني بذلك ظاهرة التّدوير التي قد تحدث عرضاً في بعض أبياتك القصائد العربيّة القديمة وينتقل إلى رافد « التصوّف والباطنية » باعتباره رافداً أدبيّاً فيقدّم تعريفاً للتصوّف بالاعتقاد على أقوال أبي بكر الشّبليّ وأبي الحسن الحصريّ وأبي الحسن الخرقانيّ ثمّ يستنتج من جملة ارائهم أنّ « الصّوفيّة

ثورة على المفاهيم السائدة ودعوة إلى تغيير الواقع المستهلك» (ص 97) لذلك يرى المؤلف أن «النفري والحلاج وذا النون وابن عربي وغيرهم قد أثروا في أدونيس والسيّاب والبياتي ونازك الملائكة وصلاح عبد الصبور ومحمد عفيفي مطر ...» (ص 99). أمّا الرافد الترائي الثالث فهو «الأساطير» وفيه يقدم المؤلف تعريفه الخاص وتعريف خلدون الشمّ الأسطورة ودورها في إثراء الأدب العربي واللغة بالرّموز والإيحاء ثم يتطرق إلى الحديث عن مختلف الأساطير والآلهة في بلاد ما بين النهرين ومصر والهند وعند اليونان مؤكّداً بالخصوص على أسطورة «تموز إله الخصب (...)» (الذي يموت كلّ عام وينتقل إلى العالم السفلي المظلم فترحل خليلته الإلهيّة للبحث عنه ، وتموت عاطفة الحبّ في أثناء غيابها وتصبح الحياة مهدّدة بالفناء ، فيبعث «أيا» الإله العظيم رسولا لانقاذها وتعود إلى الأرض مع حبيبها تموز ، حتّى تبعث الطّبيعة بعودتهما» (ص 107) .

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن الرافد الثاني الكبير وقد خصّه بالفصل الثاني ووسمه بـ«الرافد الأوربي» فيلاحظ في بداية كلامه على هذا الرافد أن كلّ مذهب سياسيّ أو فلسفيّ أو أدبيّ يظهر بأورباً ينعكس بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على الواقع العربيّ ويستطرد إنطلاقاً من هذا الحكم إلى الحديث عن تأثير أدونيس على اطروحته «الثابت والمتحوّل ...» بالرأي الوارد في كتاب «العبريّة السّاميّة والعبريّة الاراميّة في الاسلام» لصاحبه كارادي فو (3) ومفاده أن «التضادّ بين التّشيع والإسلام السّنيّ نزاع بين فكر شيعيّ حرّ طليق وسنّة ضيّقة جامدة» (ص ص 112-113) . وبعود المؤلف إلى موضوعه الأساسيّ ليعدّد الرّوافد الغربيّة في قائمة طويلة لكنّها مبنوّة فيبدأ بالرومانيّة «ذلك النّبع الذي لا ينضب» (ص 114) ويورد رأي الدكتور محمّد غنيمي هلال فيها وفحواه أنّها هي التي مهّدت للواقعيّة

والرمزية ومبادئ الفن للفن وحركة الوجوديين ويشير المؤلف إلى مدى إسهامها في تجديد الفكر واللغة والشعر لينتهي إلى ذكر مدى ما ألهمت أدونيس ولقد أجاد المؤلف وأفاد من حديثه عن فلسفة الرومنطية من خلال مراجع عربية وأعجمية غزيرة . ثم ينتقل إلى الحديث عن المذهب البرناسي أو مذهب الفن للفن ثم عن مذهب الواقعية ويختتم كلامه عليها بقوله : « إن أدبها لم يكن أدب صفوة الناس والنخبة إنما هو أدب العمال والفلاحين وعوام البشر لأنه يعبر عن آمالهم وآلامهم وتجاربهم بأسلوب مباشر واضح مستمد من لغتهم الحياتية وتجاربهم اليومية وكل هذا يترك بالضرورة أثرا مباشرا في الشعراء العرب المعاصرين الملتزمين حزبيا وسياسيا والمؤمنين باللغة المباشرة الموصلة إلى الجماهير من عمال وفلاحين أميين » (ص 120) . ثم يتطرق إلى الحديث عن الرمزية والدادائية والسوريالية فيسرد أعلامهما وظروف نشأتها ومبادئها ومراميها الفنية من خلال قائمة مراجع فرنسية غزيرة ثم يذكر الرافدين السابغ والثامن وهما الكتابة الالية والتركيب السيميائي (كذا) كطريقتين في الكتابة الشعرية أنتجت السوريالية ثم ينهي المؤلف قائمة الروافد الأوروبية برافد تاسع وعنوانه « شعراء قدوة » كان لهم كبير الأثر في اتجاهات الشعر العربي المعاصر نذكر منهم بودلير (4) ورمبو (5) وفاليري (6) وإليوت (7) وباسترنالك (8) .

ينتقل الباحث بعد ذلك إلى الباب الثاني وعنوانه « الشعر العربي المعاصر وروح العصر : دراسة تحليلية في المضمون » ويخص الفصل الأول « المذاهب الأوروبية المعاصرة وأثرها في الشعر العربي المعاصر » وفيه يعود

Ch. Baudelaire (4)

A. Rimbaud (5)

P. Valéry (6)

T.S. Eliot (7)

مجدداً إلى الحديث عن الرومنطية عامة من حيث أسسها وغاياتها الفنية مع سعي هذه المرة صريح إلى تتبع آثارها في الشعر العربي المعاصر فيتحدث عن بوادرها في البلاد العربية قبل الحرب العالمية الثانية فيراها «تقليداً ممسوخاً للغرب وغناءً بسيطاً بعيداً عن المعاناة الحقيقية» (ص 175) باستثناء جبران خليل جبران (9) أمّا بعد الحرب العالمية الثانية وابتداءً من النصف الثاني من هذا القرن خاصة فيرى المؤلف أنّ الرومنطية قد حققت ثورتها «على صعيد الشكل والمضمون معا» (ص 178) كما يرى بالاعتماد على أقول بعض النقاد أنّ تأخر ظهورها في العراق قد أتاح لشعرائها فرصة استيعاب التجربة الرومانتيكية في الأقطار العربية الأخرى وتجاوزها إلى الشعر العربي الحديث ، ثمّ ينطاق من هذا التقرير إلى البحث عن آثار هذا التيار في شعر نازك الملائكة والبياتي والسيّاب مستشهداً بمقاطع مطوّلة من شعرهم باحثاً عن أثر الروح الرومنطية فيه . ثمّ يعمد إلى الكلام على الرّمزية في الشعر العربي المعاصر فيذكرنا بتاريخ ظهورها فيه وانتقالها من قطر إلى قطر ليخلص إلى الحديث عن شعر أدونيس ومحمّد عفيفي مطر وسليم بركات مورداً مقاطع مطوّلة من شعرهم معلقاً على طريقة استخدامهم للألفاظ وصياغة الصّور لينتهي إلى القول بأنّهم «طوّروا هذا المذهب حتّى ظهرت عليه سمات عربية مستمدّة من واقع الحياة» (ص 211) ثمّ يسرد أثر الدّادائية والسّوريالية في الشعر العربي المعاصر من خلال قصائد لشوقي أبي شقرا وأدونيس وأنسي الحاج باحثاً عن الرّوابط المنطقية المفقودة بين أطراف جملهم ومعانيها . على أنّ الانجساح السّوريالي قد أثر حسب المؤلّف في عدد عديد من الشعراء العرب المعاصرين

(9) أما جاك بيرك ، فعلى عكس المؤلّف ، يجعل لأبي القاسم الشابي مثلاً مكاناً بارزاً في هذه الفترة : J. Berque : *Langages arabes du présent*. Ed. Gallimard 1974 (p. 301)

— ومثله تفعل سلمى الخضراء الجيوسي : انظر كتابها : *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*. Leiden 1977

وتقديم اعتدال عثمان له : مجلة فصول مجلد 1 عدد 4 - 1981 (ص ص 279 - 284) .

أمثال سليم بركات وعصام محفوظ ومحمد عفيفي مطر . أما أثر الواقعية في الشعر العربي المعاصر فيرجى الباحث الحديث عنه إلى الفصل الموالي باعتبار الواقعية قد أثرت « من حيث هي مضمون » (ص 227) .

أعرض المؤلف بعد هذا الفصل إلى الفصل الثاني ليحدثنا عن « العناصر الموضوعية الجديدة في الشعر العربي المعاصر » وهو يعني بالعناصر الموضوعية الأغراض الجديدة التي ظهرت في شعرنا في الفترة الأخيرة وهذه الأغراض هي : « الإنسانية ، الواقعية ، الأسطورة ، الزمن ، المدينة ، الحزن ، العمل الفكري ، فلسفة السياسة ، النقد الاجتماعي والسياسي ، الهموم ، الاغتراب ، الوهم » (ص 231) إلا أن المؤلف يكتفي من كل ذلك بتناول ثلاثة محاور وهي : الأسطورة والزمن والمدينة .

يعدّ الباحث أهم الشعراء الذين استخدموا الأسطورة في شعرهم ومنهم يوسف الخال وأدونيس وخليل حاوي والسيّاب وجبرا ابراهيم جبرا وأبرز أسطورة تناولوها في شعرهم وتأثروا بها تلك التي تعلقت بتموز حتى سموها بموجب استخدامهم لها بكثرة بالشعراء التّموريّين ولا يتردّد الباحث ، على غرار ما فعله العديد من النقاد من مستشرقين وعرب ، في اعزاء ظهور الأساطير في الشعر العربي المعاصر إلى التّأثير بشعراء الغرب وخاصة إليوت في قصيدته « الأرض الخراب » (10) ويعطينا المؤلف صورة متكاملة نسبياً عن الأسطورة في الشعر العربي المعاصر وأبعادها الحضارية والاجتماعية والتنمسية بتركيز على شعر يوسف الخال وأدونيس والسيّاب ساعده في ذلك واسع اطلاعه على ما كتب عن الأسطورة عموماً وعن ظهورها في الشعر

(10) دون أن يدحض الباحث يوسف زيدان دحضا كلياً هذا الرأي المغالي في عزو ظهور الاسطورة في الشعر العربي المعاصر إلى تأثير إليوت يذكر لظهورها فيه أسباباً سياسية مباشرة ويرأها رئيسية انظار : Joseph Zeidan : Myth and symbol in the poetry of Adunis and Yusuf Al-Khal; in Journal of Arabic literature, X 1979 E.J. Brill. Leiden (pp. 70-94)

العربيّ المعاصر خصوصاً كما ساعده على ذلك بالأخصّ انكبابه على نصوص هؤلاء الشعراء محلّلاً لها ومدعماً آراءه . ثمّ يعرض المؤلف إلى محور « الزّمن » فيحدّد ماهيته وموقف الإنسان منه من خلال أقوال الفلاسفة في الزّمن عامّة وأقوال النّقاد في الزّمن في الأدب العربيّ القديم ليخلص من ذلك إلى الحديث عن مفهومه عند كلّ من خليل حاوي والسّيّاب وأدونيس وعبد الصّبور فيستنتج أنّ لكلّ واحد من هؤلاء زمنه الخاصّ فهو لحاوي « زمن الفراغ والغياب » (ص 260) ، « إنّّه يعيش بين زمنين : زمن الغرب المتحرّك نحو العمران وزمن الشرق المتشنّج الذي يسقطنا في الماضي الثّابت » (ص 262) وهو للسّيّاب « زمن الفجيرة ، زمن الموت ، زمن المرض العضال الملازم للإنسان » (ص 265) وهو عند أدونيس « زمن لا يخضع لأيّ منطق تاريخيّ ، زمن الذاكرة ، إنّّه الهروب من الزّمان الفيزيائيّ » (ص ص 269 — 271) . وهو لعبد الصّبور « مرارة (...) لم يستطع التّخلّص منها إلّا بالعودة إلى الألام القديمة » (ص 267) . ثمّ ينهي المؤلف هذا الباب الثاني بالحديث عن موضوع القرية معلّلاً ذلك بأسباب اقتصادية واجتماعيّة ، ذلك أنّ هؤلاء النّافرين من المدينة قد « ولدوا في القرية وترعرعوا في ربوعها ولما ذهبوا إلى المدينة ورأوا فيها ما يخالف طبيعة القرية وعاداتها وتقاليدها استيقظ في داخلهم الحنان (كذا) إلى مرابع الطّفولة » (ص 273) على أنّ بعض الشعراء يحدّدون موقفهم من المدينة من خلال مبادئهم الفكرية الخاصّة فهي لادونيس « دفع حيويّ دائم التّجديد والبعث (...) ورمز للتّغيير ومنفذ للخلاص » (ص 283) . وأمّا البياتي فيتحدّد موقفه منها بقدر ما تمثّل من قيم ورموز « فإذا زخرت بفعل الحويّة والخير اعتبرها فجر الولادة الجديدة للإنسان وإذا استعبد (كذا) الإنسان اعتبرها بؤرة عقم وأوساخ وعار » (ص 286) .

ويأتي الباب الثالث والأخير مكتملاً للباب الثاني المتعلّق بالمضمون ، فهو بحث في « الإبداع الفنّي في الشعر العربيّ المعاصر : دراسة تحليليّة في

عناصر الشكل» وقد قسمه المؤلف إلى فصلين . سمى الفصل الأول الاتجاهات الجديدة في بناء القصيدة العربية» وهو يعني بذلك ما يمكن أن نصطلح عليه بالبنية الخارجية وفيه يجعل للقصيدة أشكالاً ثلاثة أولهما : « قصيدة الشعر الحر» التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية « حين كان الشاعر يبحث عن كوة يتسائل منها إلى مستقبل أكثر إشراقاً » (ص 296) . ويذهب المؤلف في البحث عن ظروف نشأتها بالاعتماد على آراء النقاد فيذكر الدافع النفسي والاجتماعي الخاص بالبلاد العربية ككل ، حين « شعرت بالضيق والاستبداد وتاقت نفسها إلى الحرية » (ص 296) والدافع النفسي الفردي إلى تأكيد استقلال الذات . ثم يعدّ المؤلف أعلام هذه الحركة في بلاد المشرق العربي من نازك الملائكة إلى ظهور مجلة شعر « الداعية إلى التجديد قلباً وقالبا » (ص 298) ويقدم لنا الباحث نماذج من الشعر الحر فيحلّل نواحيه الفنية والعروضية ثم يختم ذلك برأي الدكتور مصطفى هدّارة القائل بأن الشعر الحر يقوم على وحدة التفعيلة دون إلزام للنظام الموسيقي للبحور الخليلية المعروفة وينتقل بعد ذلك إلى الخوض في موضوع « القصيدة المدوّرة » فيرى أنها امتداد للشعر الحر بل وثورة عليه كما ثار هو على الشعر التقليدي ويدافع الباحث عن ظاهرة التدوير في الشعر الجديد فينتقد مواقف نازك الملائكة المناهضة لهذه الظاهرة ويرى أنها تفرض رأيها الخاص وذوقها الخاص على آراء النقاد والشعراء وأنها تريد أن تؤسّس إنطلاقاً من آرائها الخاصة علماً جمالياً للشعر . ويعتبر المؤلف أن الشاعر خليل خوري أوّل من ظهرت على يديه القصيدة المدوّرة بقصيدته « الشمس والنمل » عام 1958 ثم يورد مقاطع منها ويحلّلها لينتهي إلى القول بأن « القصيدة المدوّرة تفتح مجالاً واسعاً أمام الشاعر ليعبّر أكثر عما يختلج في صدره ولينقل أبعد رؤاه وأعماق مشاعره » (ص 309) كما يرى أن هذا الشكل الجديد في الشعر قد أفاد من الشريط السينمائي الذي يلف ويدور ويقدم صوراً وأصواتاً وموسيقى بدون انقطاع

ويتحوّل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن الشكل الشعريّ الثالث الذي ظهر في الشعر المعاصر وهو « القصيدة النثرية » فيرى أنّه يحمل طموح الفنّان في التجديد والتّغيير ويساعده على كشف المجهول ويقدم تاريخ نشأته مع أمين الرّبحانيّ وتطوّره مع جماعة مجلة شعر عام 1957 وقد تأثّرت هذه الجماعة في تطوير قصيدة النثر بثورة الأدب في الغرب تلك الثورة التي خرجت على الأوزان والقوافي وتركت للشّاعر حرّية التّنقل والاختيار . وينتهي هذا الفصل الخاصّ ببنية القصيدة المعاصرة الخارجية بإيراد أهمّ أقوال النقاد المختلفة في قصيدة النثر .

أمّا الفصل الثاني فقد جعله صاحبه للبحث في « العناصر الجمالية الجديدة في الشعر العربيّ المعاصر » وهو يعني بذلك بنية القصيدة الدّاخلية فيبدأ بقضية « اللّغة الشعريّة » في القصيدة العربيّة المعاصرة ويقدم تعريف قوم كثيرين اختلف بهم الزّمان والمكان والرّأي في اللّغة فمن أقوال عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) ينتقل المؤلّف إلى أقوال إبراهيم أنيس فسارتر (11) ونزار قبّاني وأدونيس ويستنتج من جملة آرائهم أنّهم « نظروا إلى اللّغة الشعريّة من زاوية ضيّقة (...) وبصورة عامّة ومبهمة » (ص 337) لذلك ينتقل المؤلّف إلى ناقد اخر هو السعيد بيّومي الورقي الذي يرى « أنّ اللّغة الشعريّة وسيلة للتعبير والخلق وهي كلّ مكوّنات العمل الشعريّ من ألفاظ وصور وخيال وعاطفة وموسيقى » (ص 338) . على أنّ الكاتب يعتمد إلى مرجع نقديّ اخر أشدّ اختصاصا والتصاقا بقضية اللّغة الشعريّة وهو كتاب جون كوهين : بنية اللّغة الشعريّة (12) وفيه « أنّ الفرق بين النثر والشعر له طابع لغويّ (...) إنّّه لا يوجد لا في المادّة النّغميّة ولا في المادّة الفكريّة وإنّما في الأنموذج

J.-P. Sartre (11)

J. Cohen : Structure du langage poétique. Flammarion 1966 (12)

الخاصّ للعلاقات التي يقيمها الشاعر بين المعنى (كذا) (13) والمدلول من جهة وبين المدلولات فيما بينها من جهة أخرى (...). إنّ الشاعر مطالب بخرق اللغة إذا كان يريد أن ينتزع من هذا العالم وجهه المؤثر الذي يولّد فينا ظهوره هذا الشكل المحدود من الفرح الجمالي الذي يسمّيه فابيري أيضا «الرّضا» (كذا) (14) « (ص 338) . ثمّ يورد المؤلف نماذج من شعر خليل حساوي وأدونيس فينظر في مدى شعريّتها ونجاحها في التعبير عن مشاعر الفنان . ثمّ ينتقل الباحث إلى الخوض في موضوع « الكتابة الشعريّة » ويخرج بعد جولة عبر أهمّ ما قيل في شأنها بتعريف لها خلاصته أنّها « مستقبل في طريقه إلى التحقيق والتّبلور (...) ومشروع مستقبليّ مشترك بين الكاتب والقارئ » (ص 350) .² ويعرض المؤلف بعد ذلك إلى إثارة مسألة « الموسيقى الشعريّة » فيراها على ضربين : خارجيّة مؤلّفة من الأوزان الشعريّة المعروفة ومن القافية ، وقد استخدم في القصيدة الحديثة نظام « التّفعية » ووقع الاستغناء عن نظام السّطر وصار البيت يسمّى « سطرا » وصار الشاعر حراّ في استخدام عدد التّفيعلات في السّطر الواحد ، وموسيقى داخلية قوامها ظاهرة التكرار في الأصوات والألفاظ وما تؤدّيه هذه الظاهرة من دور نغميّ في القصيدة . ثمّ يذهب بعد ذلك إلى الحديث عن « الإيقاع » ودوره في بناء موسيقى الشعر بالاعتماد على مراجع غزيرة ومتخصّصة وباستقراء القوائد العربيّة المعاصرة والبحث عن مواطن الإيقاع فيها ليستنتج في نهاية المطاف أنّ الإيقاع الموسيقي في الشعر مشحون بطاقات إبداعية هائلة تتعدّى الأوزان المتعارفة إلى آفاق إبداعية إيقاعية خلاقة وإلى شكل شعريّ جديد يكون كما قال أدونيس « دعوة إلى الكلمة العربيّة إلى سحرها الأصليّ وإيقاعها وغناها الموسيقي

(13) والكلمة ترجمة لقوله Signifiant فيكون الصواب « دال . (جون كوهين المرجع السابق ، الطبعة نفسها ص 199 لا ص 189 كما أثبتها المؤلف) .

(14) والكلمة ترجمة لقوله « Enchantement » فيكون الصواب « الفتون » مثلا (كوهين المرجع السابق ، الطبعة نفسها ص 225 لا ص 214 كما أثبتها المؤلف) .

والصوتي ، هذا الشكل الشعري الذي يتكوّن الآن بدءاً من الكلمة العربية وإيقاعها لا بدءاً من القريض » (ص 362) .

ثمّ يختم المؤلف دراسة العناصر الجمالية الجديدة في الشعر العربيّ المعاصر بدراسة الصورة الشعرية فيحدثنا في البداية عن تغيير نظرة النقد والنقاد إليها فهي مجرد زخارف ومحسنات قديمة وهي مع الرمّنتين وسيلة لسبر أغوار التجربة الشعرية وهي في عصرنا الحالي استعارة عند الناقد الانجليزي سيسيل داي لويس (؟) ويؤيده في ذلك الدكتور مصطفى ناصف أمّا أدونيس فيرى أنّها « ليست تشبيهاً ولا استعارة (...) إنّها مفاجأة ودهش » (ص 364) ثمّ يشرع المؤلف في البحث عن الصورة الشعرية في الشعر العربيّ المعاصر فيرى أنّها « لم تعد تتشكّل من علم البيان والبديع فقط بل أصبحت تحتوي على بعث الفوارق والمتناقضات والصياغات الجديدة » (ص 365) ويقدم لنا نماذج شعرية كثيرة أغلبها من شعر أدونيس تعزف عن تقديم المعنى المباشر الظاهر في الواقع وتعتمد إلى إخفائه مكتفية بالإيماء والإشارة وذلك بالتمرد على الصياغات الموروثة المتعارفة وتشكيلها تشكيلاً جديداً « خلق صياغة جديدة ولغة جديدة تقوم على سيمياء الفعل (كذا) والعبث باللغة » (ص 368) . ذلك كان شأن أدونيس الذي « اعتمد على السيمياء بمعنى أنّه أخذ من التراث مدلولات هذه اللفظة وما تحمل من صور عند الصوفيّين والسحرة للسيطرة على الغيب المخيف لكشف أسرار المستقبل » (ص 368) . وهكذا يخلص المؤلف إلى الربط بين تجربة أدونيس مع الصورة الشعرية وما تنقله بعض الكتب القديمة (عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ت : 668هـ) من نوادر عن شهاب الدّين السهروردي في علم السيمياء من جهة وتجربة « رامبو » الشعرية من جهة أخرى فيقول : « إنّ الشاعر أدونيس اعتمد على هذه الصور السيمائية في شعره والمستمدّة من التراث العربيّ كما اعتمد على سيمياء الفعل الذي أبدعه الشاعر الفرنسيّ

رامبو» (ص 369) . وهكذا يكون المؤلف قد عثر على الخيط الرابط في أطروحته بين الروافد التراثية والغربية من ناحية وبينها جميعا وبين انعكاسها على الشعر العربي واثارها فيه من ناحية أخرى ، وإن لم يكن ذلك بالقدر الكافي من التركيز والوضوح .

وتأتي خاتمة الكتاب الموجزة تلخيصا لمراحل العمل جميعها . إلا أن الفقرة الأخيرة منها لم تخل من موقف عدائي واضح تجاه الشعراء المعاصرين الرواد للاتجاهات الجديدة فهم - حسب المؤلف - « من الأقليات الدينية والعنصرية في بلادنا العربية (...) دعوا إلى التخلي عن التراث وإن لم ينفصلوا عنه وهاولوا لكل دعوة معارضة أو فرقة خارجة أو ثورة مارقة في التاريخ العربي والإسلامي وعدّها مع كل ما تبعها من أدب عناصر إبداع ورحبوا بالاتصال بالثقافة الغربية إتصال العود بحدوده وليس اتصال الشجرة بعنصر نماء وري » (ص 379) .

ثم تأتي قائمة المصادر والمراجع وفيها نجد المؤلف يغفل عن ذكر مصادر كثيرة وردت في متن عمله ونكتفي بذكر الشاعر بول شاوول الذي ورد ذكره مع شيء من شعره (ص 370) . كما غفل عن ذكر مراجع كثيرة نذكر منها على سبيل المثال كتاب « في التصوف الإسلامي وتاريخه » لصاحبه نيكلسون (15) (ص 96 وغيرها) وكتاب : « الشعر والمجتمع » لجورج مونين في طبعته الفرنسية (16) (ص 338) .

أمّا فهارس الأعلام والأشعار والآيات القرآنية فيضرب المؤلف عنها صفحا ويكتفي بإيراد فهرست الموضوعات فحسب .

ثمّ إنّ المؤلف قد يعمد في صلب عمله إلى الأخذ عن مؤلف آخر دون أن يضع علامة لبداية الكلام المأخوذ ولا لنهايته ممّا يجعل كلامه مختلطاً بكلام من أخذ عنه فلا نتيّن أيّهما يتكلّم (ص 254 وص 338 على سبيل المثال) على أنّه من الجدير بالملاحظة في شأن هذه الرسالة كثرة التكرار والعودة إلى إثارة نفس القضايا من حين إلى آخر . ومثال ذلك العودة باستمرار إلى الحديث عن الرّوافد في غرضون دراسة المضمون ودراسة الشّكل، بعد أن كان خصّص لها باباً مستقلاً هو الباب الأوّل .

كما أنّ المؤلف قد يسعى إلى تحديد مفهوم ماّ باعتماد نقّاد يتبا عدون من حيث مشاربهم الحضاريّة ومن حثّ انتماءهم إلى عصر معيّن وقطر معيّن ومثال ذلك وضعه القافشندي (821هـ) إلى جانب جاك دريدا (17) وسارتر حين بحثه عن تحديد مفهوم الكتابة الشعريّة (ص ص 343—344) .

أمّا ما نقله المؤلف من فقرات عن بعض المؤلّفات الأعجميّة فضعيف وغير مستساغ في لغتنا العربيّة كقوله في سياق حوار بين الأديب الفرنسي أندري جيد (18) وأحد مخاطبيه : « السّادسة إلّا ربع (أجابه بدون خبث) » (ص 252) ، أو قوله « هنا—تحت » (ص 255) (19) .

ومع ذلك كلّه فإنّ عمل الدكتور جيدة مفيد من عدّة نواحي فهو بالنسبة إلى القراء العاديين والمبتدئين وكذلك طلبة الجامعات مدخل إلى الشّعر العربيّ المعاصر مفيد وهو بالنسبة إلى الباحثين في هذا الميدان مدعاة إلى مزيد التأمّل في هذه المعضلة وتقديم وجهات النظر في شأنها .

عبد الله صولة

J. Derrida (17)

A. Gide (18)

(19) لعلها ترجمة لقولنا في الفرنسية « ici-bas » . ولمزيد الإطلاع على عدم الضبط في مثل هذه الجزئيات انظر الحاشيتين (13) و (14) من هذا التقديم .

الدراسات اللغوية في الأندلس

لرضا عبد الجليل الطيار

منشورات وزارة الثقافة والاعلام
- الجمهورية العراقية - سلسلة
دراسات (227) سنة 1980 .
دار الطلبة للطباعة والنشر بيروت
(970 ص)

تقديم : عز الدين المجنوب

يعود الفضل في ارتياد تاريخ «الحركة اللغوية في الأندلس» إلى ألبار حبيب مطلق الذي نشر دراسة متكاملة بهذا العنوان، عالج فيها هذا الجانب من التراث خلال أربعة قرون بداية من الفتح العربي . وقد وقف ببحثه عند عصر ملوك الطوائف باعتباره «معلما سياسياً وثقافياً فارقا في حياة الأندلس» ، ولأن الفترة الموالية التي تمتد إلى نهاية الحكم العربي بالجزيرة حقبة متميزة أمل أن يعود إليها في مستقبل الأيام (1) .

لذلك يمثل كتاب رضا عبد الجليل الطيار مواصلة لعمل ألبار حبيب مطلق بل يمكن أن نعدّه انجازاً جزئياً لبحث سبق تصوّره ورسم حدوده

(1) الحركة اللغوية في الأندلس ص 10 .

بما أن هذا الكتاب لم يشمل دولة بني الأحمر واقتصر على فترة المرابطين والموحدين . وقد صرح رضا عبد الجليل الطيار في مقدمة كتابه بأنه يواصل ما وطأه أ. ح. مطلق ونوه بالكتاب وقيّمته (2) .

ولكنه رغم تنويهه بهذا الكتاب لم يقاسم صاحبه اهتماماته ولم يتبع منهجه ولا بوب تبويبه (3) دون أن يعلل ما اختاره بأيّ تعليل .

فعلى مستوى الاهتمامات نلاحظ أن رضا عبد الجليل الطيار لم يُعَنِّ بدراسة الحركة اللغوية في تعدد أوجهها وتنوع مجالاتها بل اكتفى بالتأليف في اللغة بينما عني أ. ح. مطلق إلى جانب هذا بالواقع اللغوي الذي وفدت إليه العربية وحدد مكانة الفصحى بين اللغات المتداولة آنذاك ومجال استعمالها بالنظر إلى لغات الفاتحين وملابسات الاستيطان ثم تابع نموّها وما أثر فيه من تعرّب وتعليم وأخذ عن الشرق .

أمّا المنهج فهو عند رضا عبد الجليل الطيار وصفي (4) ولذلك اكتفى بالترجمة لأصحاب المؤلفات والتعريف بمحتواها وتقديم بعض الملاحظات المتناثرة حولها دون أن ينظم ما استقرأه من ملاحظات ضمن رؤية تأليفية بحيث يصعب التسليم له بوجود منهج واضح في كتابه ، على خلاف سابقه الذي التزم منهجا صارما قوامه رصد تطور حياة اللغة العربية حسب تحقّقه في الواقع العملي ، خطوة خطوة ، باعتبار اللغة ظاهرة قائمة بنفسها . فأغضى تبعا لذلك عن كل المعطيات السياسية التي لا تمسّ حياة اللغة من قريب ولا تؤثر فيها تأثيرا فعّالا . فإن فعل عرض لها من حيث علاقتها الوثيقة بالعربية وباقتضاب شديد (5) .

(2) الدراسات اللغوية في الأندلس ص 5 .

(3) المصدر السابق ص 5 .

(4) المصدر السابق ص 7 .

(5) الحركة اللغوية في الأندلس ص 13 .

وعلى ما بين المنهجين من اختلاف كان الاختلاف بين التبيين من حيث التماسك وإحكام البناء .

أمّا أ. ح. مطلق فقد بوّب بحثه تبويبا تاريخيا حسب الأطوار الثلاثة التي تبيّننها في الحركة اللغوية في الأندلس (طور التكوّن والبناء ، ثم طور الشباب والنضج وأخيرا طور الكهولة) فأفرد لكل منها كتابا وبوّب كل كتاب إلى فصول وقسّم كل فصل إلى فقرات معنونة ومرقّمة ، ثمّ أنهى كل كتاب بحوصلة تأليفية تبيّن الاتجاهات العامة للحركة اللغوية بالأندلس في كل طور من هذه الأطوار .

وما نظنّ أنّ هذا الإحكام قد توفّر في كتاب رضا عبد الجليل الطيّار .
بوّب هذا الكتاب إلى ثلاثة فصول :

1) فصل أول عنوانه « العصر واللغويون » وقد تضمّن لمحة تاريخية عن الأوضاع السياسية والثقافية المعنية بالدرس بدت لنا غير مرتبطة بموضوع الكتاب ارتباطا وثيقا . ولعلّ أقلّ أقسام هذا الفصل إقناعا وضرورة للبحث ما سماه المؤلف « إسهام علماء العربية في أحداث عصرهم » . فقد أنهاه بهذه النتيجة : « ويلحظ - على العموم - ان إسهام علماء العربية في الأحداث السياسية وفي الظروف والتحوّلات الاجتماعية ضئيل إلى حدّ بعيد ويكاد يكون هذا هو السائد والمألوف في مختلف العصور ، وإذا ما أسهموا في هذه الأحداث والظروف فإن ذلك يكون بمعزل عن ثقافتهم اللغوية ، كما أنه نادرا ما ينعكس على دراساتهم في اللغة » (6) وإنّا لتساءل عن الفائدة من إثارة هذا المشكل وبحثه فيما يزيد على عشر صفحات .

2) أما الفصل الثاني فهو حسب تعبير المؤلف « عماد البحث ومرتكزه » وقد جعله في ثلاثة أقسام « أولها في التأليف المعجمي وكتب الغريب وثانيها في التأليف في لحن العامة وثالثها في الشروح وكتب التفسير » .

(3) أما الفصل الثالث فقد عنوانه المؤلف « بآراء ومذاهب » وقد تعرّض فيه إلى « وجهات نظر علماء اللغة في الأندلس في طائفة من الموضوعات الأساسية في علم اللغة » مثل نشأة اللغة وتطورها وعلاقتها باللغات الأخرى والأصوات اللغوية والمفردات أو العلاقة بين الدرس اللغوي والدرس النحوي . ويبدو لنا أن هذا الفصل أقلّ أبواب الكتاب إقناعا لاقتضابه ثم لأننا لا ننتبّس علاقته بالفصلين السابقين ونحسب أنه أقر بذلك عندما ذكر أن هذا الفصل « إنما هو استكمال للمسائل العديدة التي تفرّقت في الفصلين السابقين » (7) كما أنه اعترف في الآن نفسه على تبويبه بقلة الإحكام . وما نظنّ أن « الهدف الوصفي » الذي حدده لدراسته وذكر به في مستهل هذا الفصل يعفيه من تنظيم مادّته تنظيمًا أوفق .

إلا أن رضا عبد الجليل الطيّار لم يجانب اهتمامات أ. ح. مطلق ومنهجه وتبويبه فقط بل إنه أغفل الإحالة إليه في مواطن ينبغي فيها الرجوع إليه لاعتماد رأيه أو لمناقشته . من ذلك أنه أقرّ ما ذهب إليه الدكتور مهدي المخزومي من « أن النحو الكوفيّ كان قد عرف في بيئات الدرس الأندلسية قبل أن يعرف الدرس البصريّ بها » (8) والحال أن أ. ح. مطلق قام بنبت لعلماء اللغة في الطور الأول من أطوار الحركة اللغوية بالأندلس استنتاج منه « أن حملة اللغة والنحو في الأندلس كانوا في أغلب الأحيان تلامذة الطبقة الأولى من اللغويين والنحويين المشاركة وأنهم منذ البداية نشروا في بلدتهم أصول المدرستين اللغويتين ، مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة ، إلا أن تلامذة مدرسة البصرة كانوا ظاهرين في الأندلس على نظرائهم » . (9) ومن ذلك أيضا خصائص الواقع اللغوي في الأندلس ومجال استعمال اللغات المنافسة للعربية ، فإننا لم نجد صدق

(7) المصدر السابق ص 217 .

(8) المصدر السابق ص 22 .

(9) الحركة اللغوية في الأندلس ص 57 .

لبحث أ. ح. مطلق في المتن رغم الإحالة عليه (10) وإن الرجوع إلى بحث أ. ح. مطلق يفسّر عدم اهتمام النحاة الأندلسيين بالعلاقة بين اللغة العربية والعبريّة - وهو أمر استغربه المؤلف - ذلك أن العبرية لم تكن لغة حيّة إلى جانب العربية كما يجزم بذلك ر. ع. الطيار (11) بل الراجح أن العربية لم تكن مستعملة « في غير الطقوس الدينية قبل الفتح ، فلما جاء الفتح كان اليهود من أسرع الفئات تعرباً ولم تظهر حركة بعث اللغة العبريّة إلا في عصر ملوك الطوائف » (12) .

وقد تضمن كتاب رضا عبد الجليل الطيار بعض المواقف التي تحتاج أينا إلى المراجعة .

من ذلك محاسبة اللغويين العرب انطلاقاً من اهتمامنا المعاصرة ولومهم على حرصهم الفائق على العربية الفصيحة » (13) .

ومن ذلك أيضاً المقابلة بين السماع والقياس (14) ورفض التعليل عموماً واعتبار الاقلاع عنه دليلاً على موقف لغوي سليم (15) والحال أن القياس يتمم السماع ولا يناقضه ، ثم إن التعليل أمر مشروع لكل نحوي وإن تلوّن كل تعليل بالمبادئ والأصول التي ينطلق منها أي لغوي .

ولعل ما يشفع لهذا الكتاب وفرة المادة التي جمعها المؤلف واستقصاها إذ أنها تيسر السبيل على من يريد اتمام العمل القيم الذي بدأه أ. ح. مطلق .

عز الدين المحجوب

(10) الدراسات اللغوية في الأندلس ص 221 الإحالة رقم 1 .

(11) المصدر نفسه ص 219 .

(12) الحركة اللغوية في الأندلس ص 30 .

(13) الدراسات اللغوية في الأندلس ص 232 وكذلك ص 221 .

(14) المصدر نفسه ص 22 وذلك بالمقابلة بين ابن مضاء ومدرسة الكوفة من جهة ومدرسة البصرة من جهة أخرى .

(15) المصدر نفسه ص 244 .

ثلاثة مرسلين من رب واحد

روجي ارنداز

تقديم : عبد الرزاق الحمامي

تمّ طبع هذا الكتاب (1) بباريس في شهر سبتمبر 1983 وهو في خمسة فصول (2) وخاتمة ومذيل بملاحق متنوعة (جدول للحروف العربية وآخر للحروف العربية وفهرس للمصطلحات العبرية ومثله للمصطلحات العربية ثمّ جدول مقارنة للمصطلحات العبرية والعربية واليونانية وأخيرا ثبت بأسماء الأعلام والمؤلفين الواردة أسماؤهم ضمن الكتاب) . وقد قُسم كلّ فصل إلى فقرات عدّة مصدّرة بعناوين فرعية بحيث يطرح الباحث موضوع الفصل ثمّ يحلّله بالتفصيل عبر هذه الفقرات ومن خلال تدرجها تكتمل الفكرة . وسنحاول في تقديمنا استعراض أبرز الأفكار الواردة في كلّ فصل على حدة دون التوقّف عند التفاصيل الواردة تحت كلّ عنوان لكثرتها وتشعبها أحيانا .

الفصل الأوّل : ثلاثة مرسلين وثلاث رسالات (ص 9 — 29)

يحدّد في هذا الفصل أبرز الفوارق بين الديانات التوحيدية

(1) Trois Messagers pour un seul Dieu. Roger Arnaldez, 263 p. Ed. Albin Michel, Paris, 1983.

I. — Trois Messagers et trois Messages.

II. — Messagers, Messages et destinataires.

III. — Intelligence de la foi et vie de foi.

IV. — Les expressions de l'expérience mystique : le langage néoplatonicien.

V. — Les expressions de l'expérience mystique : le langage de l'amour.

الثلاث متجاوزا التناقض العقائدي بينها ، مبرزاً طبيعة طرق ثلاث في الوحي كما لاحت في النصوص ، ومبيناً صورة الله في كل دين وهل أنها هي ذاتها عند الأديان جميعاً أم أن لكل دين توحيد ربه الخاص ؟ ولعل السؤال الذي يطرح في هذا السياق : أين توجد الوحدة وكيف ، في خضم الاختلافات ؟ والجواب عنه هو محور بحث «أرلنداز» فيذكر أن الواجب يحتم اجتناب إخفاء المضاعف الحافة بمثل هذا الموضوع كما يرجو عدم التوقف عند إطار اللفظ السطحي أو تبني مواقف ذاتية . ما الحل لاختلاف الأديان الثلاثة في العقائد وفي تصورات أتباعها لباعث الرسل ؟ فالله واحد ومرسلوه ثلاثة وكيف يمكن فهم هذه الاختلافات وبهم نعللها ؟ وفي هذا المجال يحذر المؤلف من تعجل الميل إلى «عملية توفيقية» لما في النزعات التوفيقية من تهافت ، خاصة وأن عصرنا يشهد توجهها واضحاً يدعو إلى التأليف بين الأديان وصهرها في بوتقة واحدة . فما الحاجة إلى تعدد الرسائل ما دام الله واحداً ؟ بل ألا تكون هذه الرسائل بشرية الوضع ، نتجاوزها للاحتفاظ بما هو جوهري ، أي وحدانية الله وخلقه لكل ما في الوجود ؟ ومثل هذا الرأي يفضي إلى انتفاء الفرق بين الله الواحد وبين إله الفلاسفة .

فلاسفة اليونان توصلوا رغم تعدد الالهة إلى تصور رب أعلى للكون «وهو ما يجعلنا نجزم بأن العقل البشري مهيب للإيمان بوحدانية الله دون حاجة إلى مرسلين ، وعندئذ يفقد المرسلون معناهم وتفقد الأديان الثلاثة كل قيمة خصوصية (ص 10) . ويرى «أرلنداز» أن الفكرة المسلمة بأن الفلاسفة يستمدون أفكارهم من الأنبياء لا تخلو من تكلف ، وهي فكرة برزت بالخصوص عند كل من «فيلون الاسكندري» وأبي سليمان المنطقي (ق 10/4 م) الذي ذهب إلى أن حكماء اليونان إنما استمدوا حكمتهم من نور مشكاة النبوة الوارد ذكرها في سورة النور ، وهي فكرة وظفت للدفاع عن شرعية الأديان . لكن صورة الله الواردة في الأديان التوحيدية الثلاثة لا تطابق صورته عند الفلاسفة ، والنظر السطحي للقرآن جعل بعض

فلاسفة القرن الثامن عشر يرون في الاسلام تعبيراً عن « الدين الطبيعي » لكنّ الشريعة الإسلامية لا تسلم بقانون طبيعي ولا بأخلاق طبيعية ولا بدين طبيعي وإنّ ما يُعرف بالفطرة — وهو ما يسمّى أحياناً بالطبيعة — ليس إلاّ دليلاً على الخلق ومعرفة الإنسان لخالقه عن طريق العقل الذي هو وسيلة لتلقي كلمة الله وفهمها ، والقرآن يتضمّن قانوناً إيجابياً يتمثل في جملة من التوصيات تؤكد القدرة المطلقة لله وهذا أبعد ما يكون عن القانون الطبيعي ؛ والتسليم بأنّ الدين المذكور « طبيعي » ينفي عن الإسلام أن يكون قاسماً مشتركاً بين كلّ الديانات التوحيدية — وهو ما أراد الإسلام حسب الباحث تحقيقه — ذلك أنّ القرآن أكّد على قدرة الله ووحدانيته — وهي صفات مذكورة في العهدين القديم والجديد . وأتى بشريعة غير موجودة لا في التوراة ولا في الأنجيل ، شريعة تنسخ كلّ ما تقدّمها ودون أن تقبل هي النسخ ، تطالب بالخضوع « لنبي » (3) لا يعرفه اليهود ولا النصارى ، ومفهوم النبي في حدّ ذاته يختلف من دين إلى آخر . وهكذا ينتهي المؤلف إلى أنّ مشكل تنوع الرّسالات يبقى قائماً برمته ولا إمكانية لحصره في نواة موحّدة إذا ما نظرنا إلى كلّ دين من الدّاخل . فينبغي أن نتسب إلى واحد من الأديان الثلاثة لتلغي الإثنين الآخرين ، ومن يرم الظفر بدين توحيديّ فعلاً ، بشريته الخاصة وبقيمه ، فعليه أن يحيد عن هذه الأديان ويتجنّب خصوصيات رسالاتها بل ويحذف نظرية المرسل تماماً .

ويقوم المؤلف بعد ذلك مقارنة بين الأديان محورها وحدانية الله وصورته كما تتجلّى في الكتب المقدّسة ، فيلاحظ أنّ علماء الديانات الثلاث اتّفقوا على أنّ التوراة هي المرجع العقائدي القارّ نظراً لتقدّمها زمنياً على غيرها من الكتب السّماوية . فالله الواحد ، الذي تعلّق به البشر هو إله اليهود ، إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب ؛ ويعمد المؤلف إلى خصائص اللّغة العبرية لتحليل

مفهوم الوحدانية كما جاء في التّوراة ، فالتّوحيد عند اليهود هو عبادة رب واحد : ربّ إبراهيم وإسحاق ويعقوب وربّ « الشعب المختار » ، شعب الوعد والتحالف l'alliance وتقرن صورة الله في نفس المصدر بتاريخ الشعب اليهودي وبما أسداه الله لهذا الشعب من نِعم (أخرجهم من مصر ، شقّ لهم في البحر طريقا ، أطعمهم من جوع ، حرّره من الأسر) لذلك فإنّ صفاته تظهر من خلال هذه الأعمال فهو (الرّحيم ، القويّ ، العظيم ، الحكيم ...) أمّا الصّورة المتعارفة للخالق منذ بدأ تكوين العالم وخلق الكون فلا تلوح بالمرّة في التّوراة ولا مجال للتعرف على الله إلّا باعتساد شهادات الذين ما فتىء يرافقهم ويرعاهم طوال تاريخهم فلا معنى - حسب اليهود - لتوحيد النصارى أو المسلمين وإن كان مصدره التّوراة والأنبياء ، ما لم يتلقوا « الشريعة » - تلك التي أوحى بها الله إلى شعبه - ولا علاقة إذن لأيّ كان بالله الحقيقيّ إن لم يكن يهوديّاً .

أمّا أتباع المسيحية - وهي مواصلة لليهودية - فإنّهم يعترفون بنفس الإلاه وأنّ التوحيد ظاهرة كونية تتمثّل في إشعاع شريعة المحبّة في المسيح وذلك عن طريق الإيمان ، والمسيح هو ممثّل المحبّة ، وللإنسانية جميعاً أن تطلب منه الدّعم خلافا لما لوحظ في اليهودية التي تقتضي الاعتراف بشريعة موسى من جانب كلّ الأمم لتحقّق الإيمان .

وبعد تحليل وجهة نظر الإسلام لله وقدرته ، باعتماد آيات قرآنيّة يقارنها بما جاء في التّوراة ، مستدلاً بالتقارب الصّوتي بين العربية والعبريّة في بعض الكلمات ، يخلّصُ إلى أنّ القرآن والتّوراة يتفقان على عبادة الذات الإلهية القادرة والمقرّرة لكلّ ما تريده دون حاجتها إلى استشارة فهي لا شريك لها في الملك ، غير أنّ الفرق بين التّوراة والقرآن يكمن في أنّ التّوراة تصوّر هذه القدرة في طور الانجاز من خلال سيرة البشر في حين أنّ القرآن يؤكّدُها بطريقة قاطعة ويعتبرها حقيقة دينيّة ، ويتخذ الهدى كدليل للسلوك في

الحياة بينما تُبيّن التّوراة أنّ السّلوّك في الأرض يكون تحت رعاية الله لشعبه المختار . وهكذا فإنّ القرآن يتّجه نحو الكونيّة حسب المفهوم المطلق للعبارة القرآنيّة ، بينما تدعو التّوراة إلى اعتراف كل الأمم بإلاه إسرائيل .

وتبدو المواجهة بين الإسلام والمسيحية أوضح عند المقارنة بينهما (ص 26) فالخلاف يمس جوهر القضايا العقائدية لأنّ الإسلام يرفض « التّثليث » وفكرة حلول الله في المسيح أي ربوبية المسيح مع تسليمه بنبوّته ومعجزاته ويعترف أيضا « بالإنجيل » لا بالأناجيل الأربعة فهي محرّفة ، ويعتبر أكثر لنا من شريعة موسى . ومما ينكره الإسلام كذلك على المسيحية القول بصليب المسيح ، بينما تؤمن المسيحية - حسب القرآن وكما يلاحظ الباحث - بمحمّد ورسالته . ورغم تعلق الإسلام بعقيدة إبراهيم وإيمانه بكلّ الأنبياء فإنّ اليهود لا يعترفون بالمسيح وبمحمّد ، والمسيحيّون بدورهم لا يعترفون بنبوّة محمّد لذلك « فالإسلام أكثر الأديان تفتّحا » (ص 27) لكنّه لم يعر قيمة إلى أنّ لليهوديّة تصوّرها الخاصّ للنّبوّة (جاء موسى بالشرعة ووظيفة أنبياء إسرائيل تذكير « الشعب » بها) ، وإلى أنّ للمسيحية كذلك تصوّرها (الأنبياء يذكرون بالتّحالف الرّوحيّ ويعلمون برّبوبية المسيح) . فالتّصور الإسلامي للذّبوّة يختلف عنهما : كلّ الأنبياء يذكرون بوحدانية الله ووجوب عبادته ومن بينهم مرسلّون يكلّفون بإبلاغ شريعة إلى شعوبهم تنسخ بقُدوم مرسلّ جديد إلى أن جاء محمّد لنسخ ما تقدّم .

الفصل الثاني : مرسلّون ورسالات ومرسلّ إليهم (ص 31 - 68)

بيّن الباحث في مستهلّ هذا الفصل الفرق بين مفهوم الرّسالة العاديّة ومفهومها الدّينيّ الذي يقتضي عنصر الإيمان بأنّها صادرة عن الله إلى مرسلّ . ثمّ يتّقصّى مفهوم إرسال الأنبياء من خلال الكتب السّماوية الثلاثة ، ويلاحظ تواتره فيها . ثمّ يثير قضية التسليم بصحّة هذه الإرساليّات والرسالات :

فإذا ما نظرنا فيها دون اعتبار الإيمان بدين فذلك يوقع في تناقض ، لأن التسليم مثلا بأن الله أرسل موسى بشريعة خاصة ببني إسرائيل ، على الأمم أن تؤمن بها يفترض أن نكون يهودا . كذلك إذا ما سلمنا بأن المسيح مُرسَل من « الأب » وبأنه كلمته الخالدة المنقذة للبشرية بشريعة المحبة — لأن الله أي المُرسل محبة — فينبغي أن نكون مسيحيين . وأخيرا إذا ما أمنا بأن محمدا رسول الله وخاتم النبيين وأنه جاء للعالم بشريعة نهائية تنسخ ما تقدمها فيجب أن نكون مسلمين . فأين الحقيقة إذن ؟ وهل أن رسالة واحدة من رسالات ثلاث صادقة وكاملة وما أعداها خاطيء وناقص ؟

لا شك في أن الرأي الأخير هو اعتقاد كل مؤمن اقتنع بدينه من ناحيته . لكن النظر المتجرد إلى هذه الأديان يحتم أن تكون هذه الرسائل المتنافرة كلها على خطأ أو أن واحدة من ثلاث صادقة ؛ وهذه الملاحظة قد تهدي إلى سبيل للحل : فالحقيقة واحدة في حد ذاتها ، وعلى أساس ذلك فإن الرسائل إذا كانت تحمل صوابا وأخطاء من خلال نصوصها فهي ليست إلهية المصدر لما فيها من تناقض وتضارب . لكن أليست للرسالات حقيقتها الذاتية رغم ما في العقائد من تضارب ، حقيقة متفتحة وذات تواصل ؟ ويدعم المؤلف فكرته هذه بمثال من التصوف : فإمكان إنسان صاحب حدس ديني أن لا يتقيد بأي دين وأن يتأثر بالقيم الموجودة في الكتب السماوية : ففي الأديان الثلاثة عقول تغذت بما في الرسالة من قيم وعاشت تجربة التصوف — العجيبة — بطريقة متشابهة من حيث الباطن رغم اختلاف الأديان والعقائد ، وهذا ما يجعل البعض يرى تماثلاً بين الأديان ، وما الاختلافات العقائدية إلا نتيجة أحداث سطحية لها علاقة بالظروف التاريخية لنقل الرسائل ؛ ولكن هذا ليس هو رأي المتدينين — كل في ما يخص دينه على حدة — لأن في ذلك اتهاماً بالتحريف والدس ، ورغم ظاهر النصوص فإن الباحث يتبين معنى باطنياً متشابهاً في الكتب الثلاثة ينبنى على قسيم تَلَرَم

ممارستها لا التّفكير فيها فقط وفي هذا الإطار تلقتي الرّسالات . لكن هل تُتقبّل بهذا المعنى عند المرسل إليهم ؟

يذهب « أرناالداز » إلى أنّ نصوص الكتب السّماوية تختلف من حيث طبيعتها : فالـتـوراة والإنجيل يُسروى فيهما كلام الله من قبل المرسلين والحواريّين في حين أنّ القرآن هو ذاته كلام الله نُزّل على الرّسول بواسطة جبريل . ولئن كثر عرض الأحداث التّاريخيّة وتفصيلها في الكتابين فإنّ القرآن يميّز بالإيجاز وسرد الأحداث الخاصّة بحياة الرّسول ، تُسروى للذكى والاعتبار ، وفي هذا السّياق برزت قيمة التّفكير وتعليل أسباب النّزول المأخوذة عن الصّحابة والتّابعين ، إذ لا ذكر في النصّ القرآني لأسباب النّزول . وللقرآن قيمة من حيث أنّه آخر نصّ لهذه الرّسالات نقد سابقه وألحّ على دعوة أتباعهما إلى الخضوع لدين إبراهيم وهو ما يؤدّي إلى القول بأنّ هذه الكتب متواترة وإن هي إلّا كتاب واحد . وإذ يناقش صاحب الكتاب فكرة « تفتح الاسلام » فإنّه يعتبرها « شكليّة » لأنّ التّوراة والإنجيل الموصوفين في القرآن ليسا ما هو متداول بين الأتباع ، فتلك كتب بشرية ثمّ « إنّ الإسلام لا يعترف بكلّ المرسلين إلّا بعد أن « يلبسهم ثوب الإسلام » ولا يمكن القدح في موقف الاسلام « إذا ما سلّمنا بأنّ القرآن هو كلمة الله الخالدة وغير المخلوقة » (ص 43) أوحى به حرفياً إلى النّبيّ محمّد عليه الصّلاة والسلام وهو ما يرفضه اليهود والمسيحيون لأنّ تصوّراتهم لا تطابق ما جاء به القرآن ، فكيف نفسّر التّوافق الكلّي بين متصوّفي سائر هذه الأديان ؟

إنّ آخر ما يهتمّ به « أرناالداز » في هذا الفصل هم متقبّلوه هذه الرّسالات . فقد مرّوا بتجارب متغيرة نسبياً لأنّ التّوراة ظهرت في بيئة وثنيّة ومن هنا كان تأكيدها على التّوحيد ونفي تعدّد الآلهة بترسيخ عقيدة : « أنّ الله منقذ لعباده وأنّ الآلهة متهافئة » .

أما رسالة المسيح فتوجّهت إلى بيئة توحّد الذات الإلهية فلا وجوب لتأكيد وجود الله الواحد لذلك دعت إلى الالتحام بالله حتّى تتمّ محبته بعد تجاوز شهوات الدنيا كنزعة الطمع وحبّ الغنى . وهي تحتلّ محلّ الآلهة في الديانتين اليهودية والمسيحية .

ويقارن هذه الظاهرة بما جاء في القرآن فينتهي من خلال آيات عديدة إلى أنّها كانت منتشرة ، لذلك نهى القرآن عن الزينة ، وحذّر من التفاخر بالمال أو الفرح بالثروة ، لأنّ « الله غنيّ عن العالمين » وقد خلق الإنسان ليعبّده . ويتابع غاية الله من خلق الإنسان ومعنى القرابين ، وهل الله في حاجة إليها كما وردت في الرسائل الثلاث .

أما المقابلة بين التجربة الدينية عند اليهود وعند المسلمين فيلوح له من خلالها اختلاف بيّن ، ذلك أنّ الله أخرج اليهود من مصر ووعدهم بالتمكين في الأرض لكنهم أخطأوا فعاقبهم بالأسر والاضطهاد ثمّ عفا عنهم وحرّرهم . بينما قام المسلمون بدور الجهاد في سبيل الله والدّود عن الدّين من الكفّار — وقد كانت الصحراء إطاراً لليهود وهي محلّ التجربة الدينية ، وفيها تعجّل الوحي لموسى ، بينما تمّت عبرها هجرة الرّسول محمد وصحبه ، لكنّ الوحي نزل بغار حراء لا بها ، ثمّ إنّ صورة نزول الوحي على الرّسول صلى الله عليه وسلّم اتّسمت بعنصر المفاجأة وكانت جازمة « اقرأ باسم ربّك » ، والله في القرآن هو المتعالي ومن هنا تواترت عبارات : سبحان الله ، تعالى ، جلّ وعلا ، ولذلك استحقّ الحمد ، فهو مولى بعيد ولا يدرك في هذه الحياة الدنيا التي تقابل معنوياً الحياة الآخرة . وينبّه صاحب الكتاب في هذا السّياق وبالا اعتماد على دلالة ألفاظ من القرآن إلى نمط العلاقة بين الله وعباده ، فيذهب إلى أنّها « علاقة تجارية » . فالآيات التّالية يتواتر فيها فعل اشترى : « أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة » (البقرة 85) — « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » (البقرة 16) « إنّ الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضرّوا

الله شيئاً ولهم عذاب أليم» (آل عمران 177) لذلك يفترض أنها موجهة إلى كبار التجار وأصحاب القوافل في مكة المتعلقين بمتاع الحياة الدنيا ، لكن نفس الفعل يسنده الله إلى ذاته « لقد اشترى الله من المؤمنين أنفسهم وأموالهم » (التوبة 111) فالصلاة والزكاة والجهاد تهدف كلها حسب المؤلف إلى تجارة لن تبور (انظر الآيات 29 و 30 من سورة فاطر و 10 و 11 من سورة الصّف) وبهذا المنطق التجاري فإنّ الله يشتري من النّاس أنفسهم بشرط أن يهبوا كلّ شيء في سبيله ، أيّ يضحّوا بالنفس والنّفس وهذه الحقيقة تذكّر بها الصّلاة والزّكاة . إنّه الغنيّ المتعالي وما أن يدرك القلب هذا التّعالى حتّى يصدّق بوجود الله في كيانه ، ومدى قربه منه . وهذا الاستنتاج يفتح في وجه الباحث مسلكاً آخر هو جدلية القريب والبعيد والبحث والوجود (4) (ص 59) ويؤكد من خلالها على أنّ القلب له مكانة خاصّة في كلّ من الأديان الثلاثة كمحلّ للسّر والإيمان ويدعّم ذلك في الاسلام معنى الصّادر وشرح الصّدر . ويلحّ على أنّ التّجربة الرّوحية تتجذّر في القلب ولم تخرج المغامرة الرّوحية لمتصوفي الأديان الثلاثة عن نطاقه ولذلك توجد « قراءة » صوفية وفهم صوفي لكلّ من الرّسالات فليست الغاية إذن إخضاع هذه الرّسالات جميعاً إلى قاسم مشترك ولا النّظر إليها بحسب ما أحاط بها من عوامل تاريخية خارجيّة ؛ فالصّوفي اليهودي يعيش كلّ معاني « رسالته » وكذلك الصّوفي المسيحي أو الصّوفي المسلم لكن كلّ واحد منهم حين يعيش تجربته الخاصّة يمكنه حقّاً الانفتاح على قِسيم الديانتين الباقيتين ويمكن أن يحصل بينهم توافق وينمو من جديد في مستوى التّجربة الدّينية التي لا يقدر عليها غير القلب . فللصّوفية طريقتها في قراءة الرّسالات كما سلف وإنّ تلقّي أصحابها يختلف عن تلقّي سائر النّاس لها ، إذ لا يبحثون من ورائها عن حقائق عقائدية ولا قوانين شرعية بل يتناولونها من زاوية التأمّل الذي سيقود حياتهم

وينيرها فتجدهم يقفون عند كلمات وجمل في النصوص المقدسة يتأملون فيها ، وهو ما يجعلهم على اختلافهم يتفقون على قيم متقاربة وكأنها نابعة من تفكير واحد . فالفكر الصوفي النابع من الأديان التوحيدية الثلاثة يعبر عن وجود إله واحد تتوجه إليه البشرية وأنّ الرسالات الثلاث هي في الحقيقة واحدة لأنها تتجه إلى البحث عن الله والعثور عليه في أعماق القلب ويتسم التجلي في الآخرة باكتمال المعرفة فالإنسان على حدّ قول ابن عربي « لا يسافر إلى الله وإنما يسافر في الله » .

الفصل الثالث : الإيمان بين الإدراك والممارسة : (ص 71 — 117)

تتفق الأديان الثلاثة على أنّ القلب هو مركز تلقيّ الرسالات وقد دعم المتصوّفون على اختلاف دياناتهم هذا الرأي مؤكّدين على أنّ تجربة الإيمان تعاش ضمن تجربة دينيّة فعليّة ، وهذا لا ينفي وجود اختلافات عقائدية بين الأديان رغم ما توحى به التجربة الصوفية من تشابه . ثمّ إنّ المتصوّف يعجز عن إبلاغ تجربته إلى الغير لغموضها وإغراقها في الرّمزية إذ تعبّر عن مواقف ذاتيّة تصعب الإحاطة بها لذلك لا نكاد نفقه منها غير « الوصف » والدّعوة إلى ممارسة مثلها ، ولا يقدر على استيعابها إلّا من يقاسم المتصوّف عقيدته الأصيلة أي من يكتسب إدراكا عقائدياً *Intelligence dogmatique* . والخطاب الصوفي يوقر في وجدان السّامع دون عقله ويشبه « أرندلدار » تأثيره بتأثير الشعر الرّمزي على السّامع . فمن العسير أن تُصوّر هذه التجربةُ الله فضلا عن رؤيته من جانب الإنسان العاديّ . وتصديق الصّوفية أو تكذيبهم في تصويرهم « أحوالهم » يخضع للإيمان ولطابقة تجربتهم لعقيدة المتقبّل لها وعلى هذا الأساس فإنّ ما يصوّره التّصوّف لا قيمة له إلّا بمقدار توفّره في معتقد السّامع ، فالتجربة الصّوفية محدودة ولا يمكنها أن تنسحب على كلّ البشريّة ، والمتصوّفون ذاتهم لم يأمنوا من الوقوع في شبه تخيّلات لولا الرّجوع إلى حقائق عقائدية ثابتة دينياً . لكن إذا كان هضم التجربة

وفهمها عسيراً فإنّ متابعة أصحابها في دربهم أمر ممكن . فمن الناحية العملية هم من « المختارين » والمؤهلين للقرب أكثر من غيرهم لأنّ الله هو هدف كلّ صوفيٍّ موحد ، إنّه إله واحد بالنسبة إلى جميعهم مهما اختلفت أدعيتهم وصلواتهم وعباراتهم ، والأهمّ في هذا الاطار — عند الباحث — تحليل نظرة كلّ منهم إلى جوهر الله بمقارنته مع الإنسان ومن خلال العلاقة بينهما . وهكذا فإنّه يصنّفهم ويبرز مشاغلهم ويتوغّل في تفسير مصطلحاتهم مبيّناً الخطوط الرئيسية تجاربهم وكيفية ممارستهم التّصوف وغاياتهم وينهي الفصل بخاتمة لم يلتزم بمثلها في سائر الفصول محوراً أن إدراك الإيمان في الديانات التّوحيدية بتعارض مع مقتضيات القوانين الفلسفية للواحد والمطلق أمّا ممارسة الإيمان فإنّها لا تتعلّق بواحد من هذه المشاكل . فالاعتقاد في وحدانية الله لا يحدّد من غير شكّ مَنْ هو الله ، إذ أنّ مجرد التّصريح بأنّه واحد يجعله واحداً وعندئذ فنحن نعرف بأنّ ما نعتبه بكائن Etre ليس كائناً بل عدماً Néant وهذا العدم في تأملات الصّوفية هو دعوة ثابتة إلى الانعتاق عن كلّ ما ليس « هو » أي انفصال عن المخلوقات وخاصة منها الذات وتجاوز لكلّ ما نشتهي وننجز . وهكذا يُفضي التّزهد عندهم إلى حياة نورانية يتمّ فيها « الحلول » بعد ممارسة الحبّ الإلهي ، وقد أمكن « لأرنالداز » أن يتبسّط — في هذا الفصل — في متابعة هذه الظّاهرة في سائر الأديان . فيلاحظ أنّ صوفيّي الأديان الثلاثة اتّفقت على أنّ كلام الله يبشّر بحبّ الله للإنسان ورحمته له وعفوه عنه ومساندقه له في السّبيل المؤدية إليه ، والشبه بينهم في هذا المجال بيّنٌ إذ يُجمعون على صدق تجربتهم في « الاتحاد » بالذات الإلهية ، بنضل « التّجدة الإلهية » . ومما يميّز هذه التجربة أنّها عندهم من باب « الهبة » تتمّ بواسطة « الكشف » فالله يتكلّم في وحيه وهذا الوحي يتلقّاه المتصوّفون فيتحوّل إلى دليل يقودهم نحو الوحي الوجداني في باطنهم فنصبح العبارة المنبّهة للقلب داخل القلب تُحييه وتعيش في كنفه كرمز للحبّ .

الفصل الرابع : تعابير التجربة الصوفية : لغة الأفلاطونية

(ص 119 — 179)

إنّ ما يهمّ « ألرنالداز » في هذا الفصل التجربة الصوفية في حدّ ذاتها وهل هي حقاً لا تخضع للتواصل أي لا يمكن إبلاغها إلى الغير ؟ فهو يعتبر أنّ لغة الصوفية ، نظام تعبري يمكن من إدراك معلومات مفيدة عنهم ، لأنّ اللغات تترجم الواحدة منها عن الأخرى بصفة مقاربة تسمح بالمقارنة بين كلّ ما تحمله من معانٍ ، ومن هذه الزاوية ربّما يمكن التّوصل إلى تحديد مضمون الفوارق لا بين الاتجاهات الصوفية فقط ولكن بين مختلف تعابير التجارب الروحية خاصّة . فهل تقف الفوارق عند حدّ اللغة أم هل تمسّ واقع ما تعبّر عنه هذه اللغة ؟ تلك هي القضية التي يرغب المؤلّف في حلّها من خلال الفصل الرابع .

إنّ اللغة كقاموس اصطلاحي هي دائماً في علاقة مع إطار فكريّ ما ، وهذا الإطار نفسه يرتبط بنمط ثقافي بل بحضارة ما ، ونعالم تاريخيّ أنّ الفكر التّوحيدي في الأدبان الثلاثة صادف عند انتشاره في العالم ، التّفكير اليوناني . ورغم مقاومة اليهود والمسيحيين والمسلمين العنيفة له فإنّ « الهيلينية » فرضت نفسها بسرعة وهيمنت على الشريعة الرّسمية وعلى الصوفية . ويتابع هذا الرّأي ليؤكد بالحجّة أثر الفلسفة اليونانية وخاصّة منها الأفلاطونية الجديدة في بعض اتجاهات التّصوف عند اليهود والمسيحيين والمسلمين من حيث اللغة والرموز والتعاليم : (قضية الرّوح — البعث — علاقة الرّوح بالجسد — رمزيّة النور — علاقة الانسان بالعالم السفلي والدّعوة إلى طهارة الجسد عن طريق الرياضة الروحية) ومن هذه الأخيرة ينطلق للتّوسع في تحليل ظاهرة الزّهد ومفهومها ومظاهرها عند أتباع الأديان الثلاثة . وممّا يلاحظه المؤلّف أنّ الأفلاطونية — الجديدة كنظام فلسفي قدّمت إلى الحياة التّأملية للصوفي عناصر هامّة مثل : رؤية العالم من خلال مكانة النّفس البشرية

في الكون وفي علاقاتها بالمبدأ الأول . ثم يقارن بين ما جاء في فلسفة « أفلوطين » تارة و « فيلون الاسكندري » تارة أخرى وبين ما ورد عند متصوّفي الأديان الثلاثة . ويلح في ما يتعلّق بالدين الاسلامي على ما ورد في فلسفة « ابن سينا » وخاصة في كتابه « النجاة » ايعود من جديد إلى موضوع الزهد ويركّز على معنى مجاهدة النفس - وتقضي به المقارنة بين متصوّفي الأديان المذكورة من خلال تحليل أفكار بعض أعلامها : (كتاب Zohar أو Le livre de la splendeur عند اليهود ، وابن عربي عند المسلمين ، والقدرسيّين أغسطيين وبولس St Augustin و St Paul عند المسيحيّين) - إلى اتفاقهم في فكرة جوهرية هي « التواضع » l'humilité فهي تطرقت إلى المسيحية بتأثير القديس أغسطيين وليس عن طريق « أفلوطين » وقد ألح كل الصّوفيين الموحّدين عليها بالرغم من أنّها لم ترد عند المسلمين لفظاً وإنّما تُستنتج من بعض الأحاديث المتعلقة بالنهْي عن الكِبَر والتعأظُم . ومهما يكن التقارب المباشر أو غير المباشر بين الأفلاطونية والافلاطونية-الجديدة من ناحية وبين الصّوفية من ناحية أخرى في عديد المعاني كالسّفر إلى الله أو في الله ، أو النور الإلهي وتطهير الجسد وصفاء الروح وعروجها ؛ فإنّ الخلاف الجوهريّ يتمثّل في الدّور الذي يسندُه المتصوّفون لله فهو عندهم الكفيل بنجدة المتصوّف ورحمته ومسيرة النّصوّف لا يقودها البحث الإنساني أو المجهود البشري إنّما هي تلبية لنداء الله واستجابة لدعوته ويستند في هذا السّياق إلى نصّ من الإشارات الإلهية لأبني حيّان التّوحيدي يحلّل معانيه لتدعيم هذا المفهوم (5) إلى جانب فقرات أخرى من نفس المصدر أمّا عن غاية التّصوّف كما يتصوّرُها أصحابه في الأديان المعنيّة فهي اكتشاف الذات في مَن أوجدها أي الاتحاد بالذات الإلهية وبمعنى آخر « الحلول » ويبيّن جذور هذه النّظرية عند كل من أفلاطون وأفلوطين والملاحظ أنّه حين يتناول النّظرية ذاتها عند المسلمين

(5) انظر الاشارات الإلهية - تحقيق وداد القاضي - بيروت 1973 ص : 58 .

يؤكد على الفرق عندهم بين « الاتحاد » و« الاتصال » ويطيل نسيباً في استعراض شتى المصطلحات ودلالاتها ولعلّ مردّ هذا التوسع غزارة المادة في هذا المستوى ، وبلغ عند تفسير معنى شمول الألوهية Panthéisme عند الصوفية على أنه ليس ذاته في الفلسفة ولا هو من نمط الاتحاد عند البوذية أو بعض الهنود . إنّ التّوراة تشير في بعض نصوصها إلى التسليم بمذهب وحدة الوجود فالطبيعة جزء من الله والله يشملها بدوره في حين أنّ المسلمين اعتبروا الله حاضراً « وسع كل شيء » بعلمه وفعله ، أمّا فكرة التّقصص في المسيحية فإنّها جعلت هذا الدّين في وضع أكثر ملاءمة لأنّ المسيح بحكم « امتلائه » من قِبل الأب استقطب كلّ المخلوقات و« تجرّد » من عظمة الرّبوبية ليتنزّل للعيش في هذه المخلوقات لكن الكنيسة رغم تصديّها لكلّ ما من شأنه أن يؤدّي إلى ترسيخ فكرة وحدة الوجود فإنّها عجزت عن التّمييز جيّداً بين ما يطابق التّصوص ويُقبَلُ ، وبين ما هو حقّاً من باب المذهب الوجودي لوحدة الوجود un monisme existentiel . ولعلّ أظهر من مثل هذا التناقض « المعلّم » إكهارت Maître Eckhart (6) الذي ترسّم في ميدان الفلسفة تقاليد أرسطو عبر التّفسير العربية لها وكانت أفكاره قريبة من أفكار القدّيس توماس الأكويني St Thomas d'Aquin ولكنّه من ناحية أخرى خضع لتأثير القدّيس أغسطين وأفلاطون وأفلوطين معاً فالله هو مصدر الكائن l'être لأنّه هو خالقه ولذلك فهو أرقى من كلّ ما يمكن لمعرفتنا العقلية أن تدركه ، إنّ بهذا المفهوم : — le néant — العدم — فالله لا يُدرك إذن لا بالعقل ولا بأيّ عامل بشريّ آخر ، غير أنّ هذا الصّوفي لا يقف عند هذا الحدّ من السّلبية وإنّما يواصل طرح نظريّاته في « الاتحاد » وكيفيّته ويعتني « أرنداز » بإبراز التّقارب بينها وبين ما جاء به أفلوطين خاصّة .

(6) (1260 – 1328) ألماني الأصل : أنظر ملحق الكتاب موضوع التقديم ص 256 .

إنَّ صوفية الأديان الثلاثة — حسب الكاتب — عبّروا من خلال لغة الافلاطونية الجديدة وبطرق متشابهة ومتقاربة رغم الاختلافات العقائدية عن مشكليّة روحية واحدة وتوصلوا جميعا إلى نفس النمط من الحلّ واشتركوا في تجربة لا يمكن الحكم عليها رغم أنّها لا تبدو غريبة تماما عند شقّ بالنسبة إلى ما يؤمنون به ، لذلك يفضّل « أرنداز » أن يختم فصله بقولٍ كثيرا ما يختم به المسلمون بحوثهم هو : الله أعلم .

الفصل الخامس : تعابير التجربة الصّوفية : لغة الحبّ (ص 181—209)

إنّ معنى « الحبّ » متداول عند صوفية الأديان المقصودة إذ يسلمون بحبّ الله للبشر وحبّ البشر له غير أنّ هذا الحبّ في إطار الافلاطونية الجديدة ، والذين تأثّروا بها هو ضرب من إشراق المعرفة في القلب ، وعلى العكس من ذلك فإنّ أصحاب الحبّ الخالص يرون أنّ المعرفة تتعلّق بالحبّ ، وبعبارة أدقّ فالحبّ هو المعرفة ، إن لم يكن الحبّ هو الوسيلة الوحيدة لإدراك الله المتعالي عن كلّ فهم .

ولئن كانت التّوراة مصدرا أساسيا — تأثّر به اليهود والمسيحيّون — ألحّ على وصيّة الحبّ : الله يحبّ شعبه وإسرائيل يجب عليه أن يحبّ ربّه فإنّ نشيد الأنشاد le Cantique des Cantiques له مكانة خاصّة : فهو بحقّ أنشودة للحبّ وما ورد فيه من صور للحبّ تطابق مظاهر الحبّ الإنساني . ويستعرض المؤلّف منه أمثلة ويبرز وجه الشبه بينها وبين ما ورد في الشعر الجاهلي عند امرئ القيس وطرفه . والفرق بينهما أنّ نشيد الأنشاد نصّ تورانيّ أمّا الشعر الجاهلي فلا علاقة له بالقرآن . وقد أثّر هذا النصّ في المسيحيّة وفكرها ولم يؤثّر بالمرّة في القرآن ولا في متصوّفي الإسلام ذلك أنّ المسلمين يعتبرون الحبّ شعورا إنسانيا ويفضّلون عدم إقحامه في العلاقة بين الله والإنسان ، ومع ذلك فقد احتفظ بعضهم بالدلالة الحرفية لما ورد في بعض

الآيات مثل : الحبّ أو المحبة . لكن هناك معنى آخر أثر في الصّوفية تأثيراً أقوى وتبنّوه وهو « الخلّة » أو « التخلّل » باعتبار إبراهيم خليل الله . فالخلّة عند بعضهم مرحلة أولى في المحبة . ومما يقارب هذا المعنى مفهوم « الأنس » وكثيراً ما يقترون « بجلّيس » فعن طريق الخلّة يجد الإنسان نفسه مقرباً من الله . ومن الحالات المتقابلة والمؤدّية إلى الأّنس يذكر « الجمال » و« الهيبة » ويجد في شعر « رابعة العدوية » (ت 185هـ/801م) معينا لمثل هذه المصطلحات الصّوفية ، وفي كلّ مثال يعمد إلى المقارنة بشعر الغزل وخاصة شعر « عمر بن أبي ربيعة » إذ بدا له أنّه أكبر مؤثّر في أشعار الحبّ الصّوفي ويستعرض ما ينتج عن هذا الحبّ من حالات هجر وفتور أو ووقوف على الأطلال ويقابل معانيها بما في معلقة « عنتره » من أوصاف وينبّه « أرندالاز » إلى أنّ الكثير من مصطلحات الصّوفية لم يرد في القرآن « كالعشق » وقد أثار بعض هذه المصطلحات معارضة شديدة في بعض الأحيان ، ويتتبّع أصولها عند أصحاب الحبّ العذري مستعرضاً المصادر المتضمنة لأشعارهم ، مفسّراً خصائصه ، ذاكراً أبرز أعلامه مع الإشارة إلى الصبغة الاصطلاحية التي صبغ بها الصّوفية بعض الكلمات ، وقدّم دلالتها (الفرق - الجمع ، الغيبة - الحضور ، الصّحو - السّكر) . ويختم الفصل بإفراد فقرة للحلّاج وهو يعتبره أبرز الصّوفيين المسلمين الذين أعطوا « للعشق » قيمته العميقة ، وليس هو أوّل من أدرج هذا المعنى ضمن الّلغة الصّوفية . وفي هذا المجال يعتمد الباحث على ما توصّل إليه المستشرق ماسينيون (ت 1962) في أعماله المتعلقة بالحلّاج فيعرض جملة ممّا روي عنه في العشق الإلهي وأطواره والأحوال التي يعيشها المتصوّف ويعارضها أحياناً بما قاله داوود الأنطاكي في كتابه « تزيين الأسواق في ترتيب أشواق العشاق » عن الحبّ وإذ يحيل « أرندالاز » على ماسينيون فيما يخصّ الحلّاج ، فإنّه يقترح الرّجوع إلى ما ألفه كوربان H. Corbin (ت 1982) لمعرفة ابن عربي والتّصوف الفارسي . وللإطلاع

على التصوف اليهودي يقترح النّظر في أعمال شولام M. Buber و G. Scholem و A. Neher في حين أنّ دراسة التصوف المسيحي تتوفّر لها كتب عديدة . ويؤكد الباحث كما فعل سالفًا على أنّ غايته لم تكن البحث عن « إجماع » ، وهو أمر مستحيل حتّى ضمن الدّين الواحد ، لكن رغم الاختلافات بل والتّعارض فإنّه يعتبر أنّه قد توصّل إلى إبراز اتجاهات جوهرية متقاربة كما توصّل إلى إثارة إشكاليات متشابهة وإلى تمييز تعابير متواترة تسمح للتّناظر بأن يؤكد أنّ الرّسالات الثلاث متقاربة في المدى الرّوحي وأنّ المرسلين الثلاثة ينتمون إلى فصيلة فكرية واحدة .

الخاتمة : ص (209 — 221)

ينتهي صاحب الكتاب في الخاتمة إلى أنّ الأديان التّوحيديّة الثلاثة ساهمت في إنشاء نزعة إنسانيّة متديّنة un humanisme religieux تمثّل قيمة روحية خاصّة بالإنسان وبوضعه في الوجود وعلاقته بالله ، والقيم الأصيلة هي تلك التي تبقى مزمنة لكلّ العصور ، أي لا تفقد معنى المعاصرة ، ممّا جعله يقف دراسته على تبسّع المظهر الدّاخلي لثقافات الأديان التّوحيديّة بالتركيز على القلب كبوتقة التقت فيها رسالات هذه الأديان واستقرّت . وما من شكّ في أنّه توجد مظاهر أخرى هامة غير أنّها ذات علاقة بالتّاريخ مثل التّأمل في الشرع والمسائل الاعتقادية والاجتماعية التي تخضع لكثير من المقارنات مثلاً بين « التلمود » (مجموعة الشرائع اليهوديّة) والفقه الإسلامي وربّما أيضاً القانون الكنائسي . وقد كان ميدان الفلسفة ميدان تعاون بين اليهود والمسلمين والمسيحيّين خاصّة في القرون الوسطى ، وقد وجدت هذه الشريعة الفلسفيّة أرضية خصبة مشتركة بصورة طبيعيّة في سياق التّفكير في الله الواحد وفي صفاته وخلق العالم وتسييره .

ولعلّه من الطّرافة بمكان أن يدعو « أرثوذكس » كلاً من اليهود والمسيحيّين والمسلمين إلى اقتفاء آثار أجدادهم في القرون الوسطى — وقد

أصبحت فلسفتهم بحاجة إلى التعصير - لفتح حوار حول القيم الروحية لشدة احتياج العالم المعاصر إليه . لذلك تراه يناقش رأي « هنري كوربان » الذي يحصر إمكانية التواصل بين الأديان في مستوى المعرفة الغنوسية Gnose التي تطورت في كل الأديان ، ويضيف أن هذه الأديان إلى جانب المعرفة اللاهوتية ، محملة بجملة من التأويلات والمناهج النابعة من المعرفة ذاتها وهو مجال اختلاف الاتباع ، إذ لو جردنا المعرفة اللاهوتية من التأويلات والمناهج فلن يبقى شيء من العقيدة للمؤمنين الموحدين ، بحيث تصبح الرسائل محرقة حين ندعي أن التأويل الحقيقي يكمن في الأشكال والرموز . إن إمكانية التواصل على النمط الذي يراه كوربان غير مستحيلة لكن أتباع الأديان يجدون أنفسهم باعتمادها وفي مجالات أخرى « كالإخوة-الأعداء » حين يتأملون تجربتهم الروحية وتجربة غيرهم من الصوفية التوحيدية .

ويذكر من جديد أنه تطرق إلى البحث في النزعة الإنسانية اليهودية والمسيحية والإسلامية وأنه تتبع عناصرها بتفحص التجارب الروحية الأكثر تمثيلا للديانات التوحيدية الثلاث من خلال شهاداتها ، حيث رام التعريف بهذه النزعة الإنسانية في حد ذاتها دون اعتبار النظرة الخارجة عن الرسائل والمرسلين سواء للإنسان أو للعالم أو للله .

ويرى أن الخطر يتمثل في أن نعرف بأنفسنا باعتبار ما ليس فينا وباعتبار « الآخر » . فليس هذا هو المنهج السليم لاكتشاف الهوية الأصلية ولكن لا شيء يمنع المؤلف من ملاحظة طرافة الثمرة التي يحملها التوحيد الموحى به والتي فضجت على فروع ثلاثة بالنسبة إلى غيرها مما أنتجه العقل البشري كالبرهمانية والبوذية .

ويقترح مفهوما شخصياً « للشرق » و« الغرب » فيذهب إلى تقسيم غير التقسيم الجغرافي الاصطلاحي ليجعل الهند ممثلة للشرق أمّا الغرب فهو الإمبراطورية الرومانية الغربية وإيطاليا وبلاد الغال وانقلترا وجرمانيا ، كل

ذلك ليصل إلى أن النزعة الإنسانية للديانات الثلاث هي نزعة غربية قامت على أساسها الحضارة الغربية ، ورغم بعض المبادلات الفكرية والعلمية بين الشرق (الهند) والغرب لم تحصل تغييرات تذكر في المعتقدات إذ للهند حصانة مانعة وحساسية خاصة تجاه كل ما هو « غربي » دخيل من ناحية ولعسر استيعاب الغربي للعالم الشرقي من ناحية أخرى نظرا لدقتها ولأنها نابعة من أصول غير أصوله . ولتوضيح هذا الحكم يحلل تعاليم الديانات الهندية ويقابلها بالديانات التوحيدية من حيث الجوهر والنظام الفكري الذي تقوم عليه .

إن دفاع « أرناالدا » عن النزعة التوحيدية في الأديان الثلاثة جلي حيث يذهب إلى أنها مكمّن كنوز لا تخلو الاختلافات العقائدية بينها من فوائد جمّة لذلك يتصدّى بالنقد لبعض النزعات الفلسفية « المتحاملة » (7) التي يسعى أصحابها متذرعين بالنسبية العلمية إلى إنكار ما للإنسان من قيمة وأصالة ، ويدعون أنه لا يعدو أن يكون هيكلًا موضوعيًا خفيّ الاسم وبلغة - الموضة - كما يقول هو ، نتاج برمجة من صنف الكتروني نجهل مبرمجها فيكفي التعرف على المفتاح code لتسيّر كل ما يتلقّو به ، هذا بغض النظر عن أولئك الذين يبحثون في طقوس بعض الشيع - ودون التأكيد من فهم أفكارها جيّدًا (مثل بعض النظريات الهندية) - عن مبررات تملأ حياتهم وتعطيها معنى بعد أن جهلوا ما يصنعون بها فيختم الكتاب بقوله : « لقد حان الوقت للأسف لدراسة النزعة الإنسانية اليهودية - المسيحية - الإسلامية ولعرفتها ونشرها والدفاع عنها » (8) (ص 221) .

(7) تصرف في الجملة :

« ... plusieurs philosophes s'acharnent de nos jours... » p. 221

(8) « Hélas ! Il est grand temps d'étudier l'humanisme judéo-islamo-chrétien, de le connaître, de le propager et de le défendre ».

تعليق :

إنّ كتاب : «ثلاثة مرسلين» (مبشرين) بربّ واحد» ضمّ سَين-دِفْتِيَه دراسة لا تخلو من طرافة إذ يجد فيه الدّارس للأديان ضالّته ، فإلى جانب الإشارات التاريخية لإطار ظهور الديانات التّوحيديّة وتحليل خاصيّة كلّ رسالة من الرّسالات الثلاث وصورة الله فيها وعلاقة المرسلين بمن أرسلهم وبمن أرسلوا إليهم — إلى جانب كلّ ذلك — يظفر من له بالفلسفة شغف وبتملّاتها كلّها ، بحدود العلاقة بينها وبين الدّين من ناحية ، وبالجنود الفلسفيّة المؤثّرة في أتباع الديانات التّوحيديّة من ناحية أخرى .

ولعلّ الفرصة التي مكّن بها «أرنالداز» الدّارس من الاطلاع على أهم خصائص الديانات التّوحيديّة في مستوى العقائد ونظرية المعرفة مثلاً تزيد عمله قيمة ، ذلك أنّ المسام يتوصّل إلى التأمّل في ما جاء به الدّين اليهودي أو المسيحي وكذلك المسيحي يتعرّف على اليهودية والإسلام ، وكذلك شأن اليهودي . فضلاً عن احتياج المتدينّ الموحد لمراجعة بعض أحكام دينه الخاص ومواقفه من بعض المواضيع المحدّدة وقد حقّق الباحث هذه الغاية بالاعتماد بالدرّجة الأولى على نصوص الكتب المقدّسة : التّوراة والإنجيل والقرآن يعرضها ويقارن بينها من المستوى الصّوتي أحياناً إلى المستوى الدّلالي ، ولذلك توفّرت له في ختام دراسته مادّة اصطلاحية ضبطها في جدول مقارن جمع فيه المصطلح باللّغات العبرية والعربية واليونانية ؛ واعتماد «أرنالداز» في كلّ فكرة سواء عند العرض أو التحليل على الشّواهد يستمدّها من مظانّها يكفي دلالة على الجهد الذي بذله ، ويدعم مُتَطابّرات المنهج الأكاديمي الذي بنى عليه دراسته . وقد أبدى في نظرنا دراية بخصائص اللّغات التي نقل عنها ، ويتأكّد هذا بالرجوع إلى ما اعتمده من كتب عربيّة إلى جانب القرآن فلم نلّفه تعثّر أو حاد عن المعنى المقصود ، بل لا نبالغ إن قلنا إنّه تمكّن من

تخريجات قد يكون هو أول من أبدعها مثل استنتاج نوع العلاقة بين المرسل وعباده كما تلوح في القرآن استنادا إلى تواتر فعل « اشترى » .

إنّ طرافة ما أنجزه صاحب الكتاب تبلغ أوجها في ما خصّصه من فصول تناول فيها خصائص التصوف في الأديان التوحيدية الثلاثة ، وهو ما جعل كلّ ما جاء قبل الفصول المذكورة تمهيداً أو تقديماً لها ، فكأنّما غايته كانت بلوغ حقيقة أنّ الحركات الصوفية في الأديان الثلاثة تتفق في مبادئ وتبني مناهجها على مثل متشابهة إلى حدّ بعيد رغم ما في الأديان من اختلافات جوهرية في ما بينها ، فضلاً عن التناقضات التي تنهش كيان كلّ دين — على حدة — من الداخل ، وهو ما يجعلنا نتساءل عن مدى تعبير العنوان : « ثلاثة مرسلين (من ربّ واحد) » عن مضمون الكتاب فلعلّه كان من الأجدى أن يختار عنواناً آخر يترجم بصفة أكثر وضوحاً عمّا حققه في بحثه ذلك أنّ الحديث عن المرسلين ورسالاتهم والمرسل إليهم لم يكن وحده الشاغل الأساسي « لأرنا الداز » في هذا الكتاب ، فالدراسة أفضت به إلى موقف لعلّه كان من أسباب إنجازها ، وهو الدّعوة إلى إرجاع الاعتبار لما في الأديان التوحيدية الثلاثة من نزعة إنسانية مبنية على مثل سامية صمدت في وجهه الأديان الوضعيّة وفي وجه نوازع الإنسان المعاصر المتطور والمتحلّل من كلّ دين ، وبالتالي فإنّ « أرنا الداز » حين وضع كتابه كان شديد الالتصاق بمشاغل عالمنا المتباعد عن إنسانيته ، المتنكّر لها ، ومن هذه الزاوية تتجلى قيمة أخرى للكتاب : فإلى جانب مكانته في الدراسات المقارنة للأديان فهو تعبير عن رؤية ذاتية لمفكّر معاصر تحمل موقفاً واضحاً من الحياة والمبادئ المؤسّسة لها .

عبد الرزاق الحمّامي

دكتورا دولة (تابع)

اسماء الزملاء المدرسين بكلية الآداب والعلوم الانسانية ، الذين ناقشوا أطروحة
دكتورا دولة (Doctorat d'Etat) ، وذلك منذ صدور « حوليات الجامعة التونسية »
سنة 1964 .

الاسم	الموضوع	الجامعة	تاريخ المناقشة
سعد غراب	ابن عرفة والمالكية بافريقية في القرن 8/14 . Ibn °Arafa et le Malikisme en Ifriqiya au 8e/14e s.	باريس III	8 جوان 1984
ابراهيم النجار	مدونة الشعراء المقلين في العصر العباسي الاول . Le corpus des poètes « mi- neurs » au 1er siècle du Califat abbasside.	باريس III	9 جوان 1984

الجامعة التونسية

مجلة للبحث العلمي
تصدرها كلية الآداب والعلوم الانسانية

المدير: الشاذلي بويحيى
رئيس التحرير: المنجي الشملي

لجنة التمرير:

الشاذلي بويحيى ، المنجي الشملي ، عبد القادر المهيري ، الحبيب
الشاوش ، رشاد المزراوي ، المنصف الشنوفي ، محمد اليعلاوي

1984/23

حوليات الجامعة التونسية

شارك في هذا العدد

صالح البكاري	من الجامعة التونسية (كلية الآداب)
سعاد بوبكر التريكي	من الجامعة التونسية (معهد بورقيبة للغات الحية)
ابراهيم حمادو	من الجامعة التونسية (دار المعلمين العليا)
عبد الرزاق الحمامي	(" " " ")
عبد الله صولة	من الجامعة التونسية (كلية الآداب)
محمد المختار العبيدي ..	(" " " ")
الطيب العشاش	(" " " ")
كمال عمران	(" " " ")
فولوف د. فيشر	من الجامعة الألمانية
عز الدين المجدوب	من الجامعة التونسية (كلية الآداب)
عبد القادر المهيري	(" " " ")
الصادق الميساوي	(" " " ")
توفيق النيفر	(معهد الصحافة)
أحمد ولد الحسن	دار المعلمين العليا بموريتانيا
محمد اليعلاوي	من الجامعة التونسية (كلية الآداب)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE TUNIS

REVUE DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE

publiée par la Faculté des Lettres et Sciences Humaines

Directeur : Chedly BOUYAHIA

Rédacteur en Chef : Mongi CHEMLI

Comité de rédaction : Chedly BOUYAHIA, Mongi CHEMLI, Abdelkader MEHIRI, Habib CHAOUCH, Rachad HAMZAOU, Moncef CHENOUFI, Mohamed YALAOUI.

Abonnement

Tunisie, Pays du Maghreb, France	1 D,000
Etranger	1 D,200
Prix du numéro simple	1 D,000

— La correspondance relative à la rédaction est à adresser au

Directeur des « Annales de l'Université de Tunis » Faculté des Lettres et Sciences Humaines 94, Boulevard du 9 Avril 1938 — Tunis.

— Les commandes, demandes d'abonnement ou d'échange sont à adresser au :

Service des Publications et Echanges
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
94, Boulevard du 9 Avril 1938-Tunis (TUNISIE)

Les opinions émises par les auteurs n'engagent pas la responsabilité de la revue

Les manuscrits, insérés ou non, ne seront pas rendus

Tous droits réservés pour tous pays

Imprimerie Officielle